65e ANNÉE (7e série) N° 17 28 AVRIL 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

SOMMAIRE

I. SAINT AUGUSTIN. — 1. *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien, 21-24 septembre 1955). — 2. H. Rondet, Ch. Morel, M. Jourjon, J. Lebreton, *S. Augustin parmi nous.* — 3. Italo Volpi, *Communione e Salvezza in San Agostino.* — 4. Divers articles de revues. — 5. *Revue des Etudes augustiniennes*, 1955, I.

II. EDITIONS DE L'UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE. — 1. Timotheus Zapelena, *De Ecclesia Christi.* I. Pars apologetica ; II. Pars altera. — 2. Atti del Congresso internazionale... *Problemi scelti di Teologia contemporanea.* — 3. *Studi sulla Chiesa antica e l'Umanesimo.* — 4. *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII.* — 5. *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo.* — 6. Joseph-Rhéal Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361.*

III. GRANDES FIGURES THÉOLOGIQUES. — 1. Erasmo Perniola, *La Mariologia di San Germano, patriarca di Costantinopoli.* — 2. *S. Bernard théologien* (Actes du Congrès théologique de Dijon, 15-19 septembre 1953). — 3. Dom Paul de Vooght, O.S.B., *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe.* — 4. P. Julien-Eymard d'Angers, O.F.M.C., *Pascal et ses précurseurs.*

I. — SAINT AUGUSTIN

Il est naturel que la première section de cette chronique soit réservée à S. Augustin, dont la grande figure a été de nouveau mise en relief à l'occasion du 16e centenaire de sa naissance.

1. — Le Congrès international augustinien (Paris, 21-25 septembre 1954) a fourni à la théologie augustinienne une abondante moisson d'intéressantes communications, formant la matière de deux volumes [1]. Dans une courte préface, le R. P. Cayré traduit l'impression première qui ressort de cet ensemble : « communications de valeur, elles ont dépassé tout ce que nous attendions, tant par leur variété que par leur nombre. L'érudition y semble céder le pas à la théorie... Les études sur la pensée d'Augustin se sont toutes sans peine rattachées à la *philosophie* ou à la *théologie*, et la *mystique* s'y insère, elle aussi, avec une place de choix. Même l'*histoire* pose des questions qui engagent la doctrine. »

Il est impossible d'analyser en détail les 112 travaux qui constituent le recueil. Nous ne pouvons qu'en donner la sèche nomenclature ; mais l'indication des sujets et la compétence bien connue des auteurs suffiront à convaincre les admirateurs de l'évêque d'Hippone de la haute valeur de ces études destinées à la glorification d'Augustin.

Après une introduction sur *les dernières fouilles d'Hippo Regius* (E. Marec), les travaux sont répartis sous quatorze chefs différents qui en jalonnent la marche.

HISTOIRE LITTERAIRE d'abord : *Les méthodes de travail de S. Augustin* (G. Bardy) ; *Notule sur S. Augustin et les survivances puniques* (J. Lecerf) ; *Sant'Agostino grammatico* (G. Bellissima) ; *S. Augustin et la médecine* (J. Courtès) ; *La première expérience augustinienne de l'extase* (P. Courcelle) ; « Arripui, aperui, et legi » (J. O'Meara) ; « *L'extase d'Ostie* », *possibilités et limites de la méthode des parallèmes textuels* (A. Mandouze) ; *The* Retractationes *of Saint Augustine : Self-criticism or Apologie ?* (J. Burnaby) ; *Un correspondant de S. Augustin, Nebridius* (M. de Gonzague) ; *Un lieu dit « Cité de Dieu »* (H.-I. Marrou).

PHILOLOGIE ET CRITIQUE. — *Comment S. Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens* (C. Mohrmann) ; *Sens et valeur des images dans les* Confessions (J. Fontaine). — Prædestinatio, Electio, *en el libro* De prædestinatione sanctorum. *Contribucion a un* Lexicon augustinianum (J.-M. Dalmau). — *Remarques philologiques :* Confessions, I, 10, 25 ; VIII, 2. 3 ; X, 6, 9 et 10 (L. Herrmann). — *Alcune osservazioni sulla struttura dei* Sermones de Sanctis *agostiniani* (M. Simonetti). — *Note sur les catéchèses baptismales de S. Augustin* (Th.-A. Audet). — *Le commentaire augustinien de la* Prima Johannis (M. Comeau). — *Le sermon 9 de S. Augustin :* De decem chordis (C. Lambot). — *Le sermon 80 de la collection augustinienne de Maï, restitué à Sévérien de Gabala* (A. Wenger). — *Une œuvre apocryphe de S. Augustin : le* Speculum quis ignorat. *Un cas étrange de substitution littéraire* (G. de Plinval).

SOURCES. — *Note sur le* De Civitate Dei, XXII, 24 ; *exemple de réminiscences cicéroniennes de S. Augustin* (M. Testard). — *Augustin und Quintillian* (P. Keseling). — *Reminiscenze agostiniane della* vita e passio Cypriani (P. Rollero). — *Ein Vergleich der Mariologie des hl. Augustinus mit der des hl. Ambrosius in ihrer Abhängigkeit..., Aehnlichkeit, in ihrem Unterschied* (J. Huhn).

MONACHISME. — *Die Mönchsregel des hl. Augustinus* (W. Hümpfner). — *Remarques sur le style de la* Regula secunda *de S. Augustin. Son rédacteur* (M. Verheijen). — *Der klösterliche Gehorsam beim hl. Augustinus* (A. Zumkeller). — *Spirituall or Intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine* (A.-H. Armstrong). — *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus* (E. Hendrikx). — *S. Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture* (J. Pépin). — *Analyse et sour-*

[1] **Augustinus Magister.** Deux in-8 de XIV - 605 p. et 1160 p., 4.000 fr. Aux « Etudes Augustiniennes », 8, rue François Ier, Paris-8e.

ces de la question De ideis (A. Solignac). — *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne* (F.-J. Thonnard). — *Spiritualité et immortalité de l'âme chez S. Augustin* (G. Verbeke).

PHILOSOPHIE AUGUSTINIENNE. — *Aspetti agostiniani del problema del filosofare* (M.-T. Antonelli). — *La conception agustiniana del mundo a través del amor* (S. Cuesta). — Philosophia cordis *bei Augustinus* (A. Maxsein). — *Formalisme agostiniano* (M. Nicolodi). — *Dualismo paradossale dell'agostinismo speculativo* (E. Oggioni). — *San Agustin y la filosofia nueva* (A.-C. Vega). — *Wissen und Glauben* (K. Löwith). — *Die Ewigkeitswerte der augustinischen Philosophie* (J. Hessen). — *Von Augustinus über Thomas zur modernen Philosophie* (J.-N. Hebensperger).

ILLUMINATION. — *S. Augustin précurseur de Kant dans la théorie de la perception* (P. Lachièze-Rey). — *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus* (V. Warnach). — *Image de Dieu et illumination divine , sources historiques et élaboration augustinienne* (H. Somers). — *Fondamenti teologici e limiti teoretici dell'atto del pensare in Sant'Agostino* (N. Incardona). — *Illumination et vérités éternelles : une étude sur l'a-priori augustinien* (R. Allers). — *L'intentionnalité des sensations chez S. Augustin* (J. Rohmer). — *La memoria Dei segun San Agostin* (L. Cilleruelo). — *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ* (K. Winkler).

L'HOMME. — *Trinité et unité de l'esprit* (M.-F. Sciacca). — *L'espace intérieur chez S. Augustin d'après le livre X des* Confessions (P. Blanchard). — *La structure métaphysique de l'homme, d'après S. Augustin* (Ch. Couturier). — *Puntos para una antropologia agustiniana* (R. Florez). — *Il problema agostiniano dell'azione* (A. Vecchi).

DIEU. — *L'infinité divine chez S. Augustin* (E. Gilson). — *Les éléments de « Théologie négative » dans la pensée de S. Augustin* (V. Lossky). — *La inhabitacion de la Sma Trinitad en los justos segun la doctrina de San Agustin* (A. Turrado). — *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité ?* (M. Nédoncelle). — *Los problemas de la experiencia mistica a la luz del pensamiento agustiniano* (P. Muños-Vega). — *Notions de la mystique d'après les* Confessions (F. Cayré).

THEMES BIBLIQUES. — *Christ the* medicus humilis *in St Augustine* (R. Arbesmann). — *Les trois catégories de chrétiens* (G. Folliet). — *S. Augustin et la virginité de la foi* (R.-J. Hesbert). — *Le verset paulinien* Rom., v, 5, *dans l'œuvre de S. Augustin* (A.-M. La Bonnardière). — *Deux images du Christ et de l'Eglise dans la prédication augustinienne* (A. Lauras). — *Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des hl. Augustinus* (J. Schildenberger). — *Le symbolisme de la mer chez S. Augustin* (H. Rondet).

MORALE ET ASCESE. — *Bases philosophiques de l'ascèse augustinienne* (J.-A. Beckaert). — *Héritage antique et innovation chrétienne dans le* De moribus Ecclesiæ catholicæ (Th. Deman). — *La sexualidad en San Agustin* (C. Vaca).

GRACE. — *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence ?* (Ch. Boyer). — *La deificacion en la soteriologia agustiniana* (V. Capanaga). — *Le pape Zozime et la doctrine augustinienne du péché originel* (F. Floëri). — *L'équilibre supérieur de la pensée de S. Augustin dans les questions de la grâce* (R. Garrigou-Lagrange). — *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin* (J. Gross). — *Grâce et liberté chez S. Augustin. La grâce d'Adam dans le* De correptione et gratia (J. Lebourlier). — *Un celebre testo de Sant'Agostino sull'ignoranza e la difficoltà* (Retract. I, IX, 6) *e l'*Opus imperfectum contra Julianum (A. Trapé).

LE CHRIST ET L'EGLISE. — *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant S. Augustin* (G. Philips). — *Influence de la lutte antipélagienne sur le* De Trinitate, *ou christocentrisme de S. Augustin* (J. Plagnieux). — *Sant'Agostino et l'*Ecclesia Mater (P. Rinetti). — *Le* De Unitate *(cp. 4-5) de S. Cyprien, interprété par S. Augustin* (O. Perler). — *Manichæism in the Struggle betwenn St Augustine and Petilian of Constantine* (W. A. C. Frend). — *S. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God* (G. B. Ladner). — *S. Augustin et l'exégèse traditionnelle du* Corpus spirituale (Ch. Journet). — Sacramentum fidei (Th. Camelot). — *St Augustine's Interpretation of Infant Baptism* (E. R. Fairweather). — *Le sacrifice selon S. Augustin* (J. Lécuyer).

THEOLOGIE DE L'HISTOIRE. — *Una* Civitas terrena spiritualis *come ideale storico-politico di Sant'Agostino* (P. Brezzi). — *La Cité de Dieu et la structure du temps chez S. Augustin* (J. Chaix-Ruy). — *Temps et exemplarisme chez S. Augustin* (R. Gillet). — *S. Augustin et la crise cyclique* (J. Hubaux). — *St Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty* (Th.-M. Parker). — *Augustinus und die römische Geschichtsauffassung* (V. Pöschl). — *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins* (J. Ratzinger). — *Die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis* (A. W. Ziegler).

INFLUENCE AUGUSTINIENNE. — *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique* (H.-X. Arquillière). — *La survie médiévale de S. Augustin à travers ses apocryphes* (B. Blumenkranz). — *S. Augustin dans le* Breviloquium de principatu tyrannico *d'Occam* (A. Hamman). — *Luther et S. Augustin* (L. Cristiani). — *Calvin et S. Augustin* (J. Cadier). — *S. Augustin et la question de la certitude de la grâce au Concile de Trente* (H. Guérard des Lauriers). — *La drame de conscience augustinien des premiers jansénistes* (L. Ceyssens). — *Thèmes platoniciens dans l'*Augustinus *de Jansénius* (J. Orcibal). — *Augustinisme et cartésianisme* (G. Lewis). — *Parallème de S. Augustin et de Newman* (J. Guitton). — *L'augustinisme de Max Scheller* (J. Grooten). — *Référence à S. Augustin chez Reinhold Niebuhr* (G.-P. Vigneaux). — *Travaux scandinaves sur S Augustin* (R.-F. Refoulé). — *Etudes contemporaines sur S. Augustin en Pologne* (W. Eborowicz).

* *

2. — **Saint Augustin parmi nous** [2] est un ouvrage collectif dédié à S. Em. le cardinal Gerlier et préfacé par lui. Six études composent le volume. La première (R. P. RONDET), donne son titre à l'ensemble. Nous l'avions déjà lue dans la *Nouvelle Revue théologique* (sept.-oct. 1954) ; elle retrace le portrait d'Augustin, évêque d'Hippone, évoquant sa conversion, son itinéraire doctrinal, sa vie de pasteur d'âmes accablé de soucis. Pour l'auteur, S. Augustin semble plus près de nous que S. Thomas d'Aquin. La « *Somme théologique* » est un abri pour nos certitudes ; mais nous n'y habitons pas tous les jours ; c'est le sanctuaire d'où nous redescendons vers les plaines où luttent et vivent des hommes. S. Augustin, lui, est près de nous : les orientations qu'il a données au moment où s'écroulait un monde restent encore valables ; pécheurs, nous nous retrouvons dans son expérience, la théologie de l'histoire nous ramène d'instinct aux « deux cités » : « Augustin vit en nous, parce que, jusqu'au bout, malgré certaines raideurs de sa pensée, il sut se faire docile aux faits, docile au souffle de l'Esprit : c'est pourquoi il trouvera toujours des disciples, des frères et des amis » (p. 40).

[2] H. RONDET, Ch. MOREL, M. JOURJON, J. LEBRETON; *S. Augustin parmi nous.* In-8 de 310 p. Le Puy, Edit. Mappus, 1954.

La deuxième étude (R. P. Charles MOREL) fait connaître la vie de prières du grand docteur. Les citations sont multipliées, qui pénètrent dans l'intime d'une vie où Dieu tenait la première place. C'est dans la correspondance d'Augustin que l'auteur a puisé les précieuses indications sur la forme que revêtait le désir du saint, au cours de ses journées accablantes ou dans le repos de l'oraison prolongée.

La troisième étude, « *Richesse et pauvreté* », tirée des sermons, nous met en présence à la fois de la condition sociale des auditeurs de S. Augustin, et des leçons de l'Evangile que l'évêque a su leur expliquer avec une abondance de détails pittoresques et un constant souci du bien de leurs âmes. Pauvres et riches sont là pour entendre la leçon ; mais la leçon la plus éloquente est peut-être l'exemple d'Augustin lui-même : pauvre, il a vécu ; pauvre il mourra : « En 430, dans Hippone assiégée, étendu sur sa couche de moine, n'ayant pas à faire de testament, dénué de tous les biens qui se palpent et se comptent, mais riche de foi, d'espérance et de charité, Augustin rendit son âme à Dieu » (p. 134).

M. Maurice JOURJON, professeur à la Faculté de théologie de Lyon, a retracé le portrait de l'évêque, tel que l'entendait S. Augustin. « Magnifique directoire de pastorale à l'usage des évêques », déclare le cardinal Gerlier. Les évêques de ce temps-là étaient souvent, en pratique, curés de gros bourgs africains, et tout prêtre aura profit à relire ces consignes jaillies de l'expérience et du cœur d'un prêtre qui fut aussi un saint.

Le R. P. RONDET, auteur de la première et de la troisième étude, présente encore la cinquième, plus théologique, où il étudie les rapports entre la liberté et la grâce dans la pensée augustinienne. Problème difficile, dont la solution n'est qu'esquissée à grands traits. La dernière page nous livre l'interprétation du P. Rondet. Elle mérite d'être citée :

> Ayant trop centré la nécessité de la grâce sur la chute originelle et notre solidarité en Adam, (Augustin) pose en principe que Dieu peut justement refuser à des milliers d'hommes une grâce qui ne leur est pas « due ». Il y a dans son œuvre un chapitre fameux, que nous lisons au bréviaire et dans lequel il montre l'humanité entraînée de péché en péché vers la damnation, à cause de la faute de son premier père. C'est là, dit-il, ce qu'exige la justice de Dieu. Il corrige aussitôt ce pessimisme en faisant intervenir la miséricorde. Mais tandis que la considération de la justice affecte tous les hommes, la considération de la miséricorde, si grande envers le genre humain, n'affecte concrètement qu'un certain nombre d'élus. Pour sauver ici la théologie d'Augustin, on doit rappeler que Dieu, n'étant pas comme nous dans le temps, n'ayant par rapport à nous aucun *avant* ni *après*, l'évêque d'Hippone veut peut-être ici seulement expliquer le fait que, si tous les hommes sont appelés et réellement appelés au salut, il en est qui, en fait et librement, se damnent. Mais il reste que le lecteur est désagréablement impressionné ; on préférerait une théologie plus manifestement optimiste (p. 221).

La distinction entre l'*adjutorium quo* et l'*adjutorium sine quo non* apparaît aussi à notre auteur « subtile, artificielle et, disons le mot, arbitraire ». — Ces questions, avait-il écrit, sont « hérissées de difficultés, les unes doctrinales, les autres exégétiques » (201). Rien de plus vrai...

Les dernières pages, « *Saint Augustin dans l'Afrique envahie* » reproduisent un article du R. P. LEBRETON, paru en 1942 dans la revue *Construire*. Elles évoquent la mort du grand docteur dans Hippone assiégée par les Vandales. La réimpression de ce bel article s'imposait : les citations émouvantes, qui en 1942 étaient déjà si suggestives, sont plus actuelles que jamais, à l'heure où, pour tant de nos frères chrétiens, se pose le même problème qu'aux chrétiens du ve siècle.

Les auteurs ont eu l'heureuse idée de faire suivre chaque étude de textes appropriés. Ainsi : larges extraits de la vie d'Augustin par Possidius (trad. H. Rondet) ; lettre à Proba sur la prière (trad. Ch. Morel) ; Sermon 177 sur le bon et le mauvais usage des biens de ce monde (trad. du P. Tissot), sermons d'Augustin pour l'anniversaire de sa consécration épiscopale (trad. M. Jourjon) ; enfin textes tirés du Commentaire de l'Evangile de S. Jean (trad. G. Salet et H. Rondet).

Ce livre est destiné au grand public. Nous l'avons lu avec une réelle émotion : il fait parler Augustin comme s'il était encore au milieu de nous et la traduction des textes augustiniens emprunte un langage si prenant qu'on ne peut réprimer un sentiment d'admiration.

* *

3. — La nouvelle collection « Mysterium » destinée à publier les thèses théologiques du Lateranum, sous la direction de Mgr Piolanti, débute par un consciencieux travail de don Italo VOLPI, **Communione e salvezza in S. Agostino** [3].

A plusieurs reprises, S. Augustin, voulant démontrer aux Pélagiens la nécessité du baptême, invoque le texte de S. Jean, VI, 54 : « *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* » Pour avoir la vie éternelle, il faut manger la chair du Fils de l'homme, et pour manger cette chair, il faut avoir été baptisé. S. Augustin aurait-il voulu affirmer, même pour les enfants morts avant l'âge de raison, la nécessité de la communion sacramentelle pour que leur soit possible l'entrée en la vie éternelle ? Doctrine condamnée au concile de Trente ! Mais cependant, interprétation soutenue par Tixeront et Batiffol...

En quel sens S. Augustin a-t-il donc affirmé la nécessité de la communion sacramentelle pour le salut ? Tel est le fond du thème étudié par Volpi.

Ce thème a un double développement, tout d'abord au concile de Trente, ensuite dans la scolastique immédiatement postérieure. L'auteur expose les différentes opinions émises par les théologiens pour expliquer l'assertion d'Augustin. Quelques rares auteurs en font ressortir l'opposition à la doctrine reçue dans l'Eglise ; les autres, en montrent l'accord possible. La thèse de don Volpi intéressera vivement les théologiens qui y trouveront toute la gamme des interprétations diverses dans lesquelles se sont engagés les admirateurs du grand docteur.

* *

[3] Italo VOLPI. *Communione e Salvezza in S. Agostino* Una controversia durante il concilio di Trento e la rinescita scolastica. In-8, 144 p. Rome, Officium libri catholici, 1954.

4. — **Quelques articles de revue nous sont parvenus qui méritent d'être signalés à nos lecteurs.**

Dans la *Revista Española de Teologia*, le R. P. Bonnefoy, O.F.M., interroge S. Augustin pour tracer le portrait du « *Docteur chrétien* ». S'inspirant des thèmes et des perspectives chers à l'évêque d'Hippone, le docteur chrétien affirme deux sources de la foi, l'Ecriture sainte et la Tradition, deux sources de la certitude, l'autorité, surtout l'autorité de la parole de Dieu et la raison humaine. C'est dans la conception qu'Augustin se fait de la théologie qu'apparaît le double rôle attribué par lui à la raison et à la foi : théologie spéculative et théologie positive. Les interprètes ne sont pas d'accord sur l'importance accordée par Augustin à ce double rôle. Notre auteur se rallie à l'option du P. Boyer :

« Il semble que dans cette première époque [celle qui suivit immédiatement sa conversion], il donna à la philosophie un pouvoir beaucoup plus étendu qu'il ne lui concèdera plus tard... Non seulement dans les livres de Cassiciacum, mais dans les œuvres qui suivirent de près ces premières années, on sent une confiance spéciale dans les raisonnements qui concluent à l'existence des trois personnes divines... » (*Essais sur la doctrine de S. Augustin*, Paris, 1932, p. 195-96).

Néanmoins, ajoute le P. Bonnefoy, S. Augustin maintiendra jusqu'au bout sa recommandation : *intellectum vero valde ama*. Il continuera à considérer l'intelligence comme la récompense de la foi, et la foi comme condition de l'intelligence, selon cette parole attribuée à Isaïe par la version des Septante : « *Nisi credideritis, non intelligetis* ». Pour Augustin, en effet, une certaine intelligence est supposée par l'acte de foi : comment croire à une proposition inintelligible ou simplement non perçue par l'esprit ? Le catéchumène doit d'abord réaliser le contenu des vérités révélées, leur donner son adhésion, après quoi, s'il remplit les conditions voulues, il lui sera loisible d'aspirer à une plus haute intelligence : « *Intellige, ut credas, verbum meum ; crede, ut intelligas, verbum Dei* » (Serm. 43).

En dernier lieu, l'auteur aborde le double aspect que revêt la théologie augustinienne : théologie-science, théologie-sagesse. Il lui semble que l'antithèse « science - sagesse » s'explique chez S. Augustin, par la division plus fondamentale et traditionnelle : action-contemplation, ou vie active et vie contemplative. La Providence n'a-t-elle pas voulu l'épreuve avant la récompense, le travail avant le repos, le temps avant l'éternité ?

L'épreuve et la peine prendront fin de manière absolue avec le temps ; la récompense et le repos au contraire commencent, modestement, mais réellement, ici-bas, bien qu'ils ne doivent atteindre leur plénitude que dans l'éternité.

Dans cette perspective, nous sommes à même de résoudre tous les problèmes soulevés à propos de la sagesse augustinienne. — D'abord celui de son ampleur qui se traduit par la multiplicité de ses définitions. Elle est « le culte de Dieu » et « la piété envers Dieu », parce que nos relations directes avec Dieu relèvent toutes de la contemplation. Elle est aussi, et pour la même raison, « la science des choses divines », en tant que cette science est recherchée pour elle-même. Et, parce qu'il faut aimer Dieu non seulement de tout son esprit, mais encore et surtout de tout son cœur et de toutes ses forces, cette sagesse fait une large place aux affections, à la rectitude des mœurs... Le dualisme science-sagesse ne divise donc pas l'âme, n'oppose même pas faculté à faculté... « Rien de plus accusé que leur dualité », mais il faut ajouter incontinent, si l'on a compris la doctrine : Rien de plus certain que leur unité : *simul enim utrumque mentis est unius, et imago Dei una* (p. 81-83).

Dans une séance tenue à l'Académie de S. Thomas d'Aquin, S. Exc. Mgr van Lierde, vicaire général de S. S. pour la Cité du Vatican, a précisé la signification qu'il faut donner à Rome, à la célébration du XVI^{e} centenaire de la naissance de S. Augustin. La conférence du prélat (*Doctor Communis*, 1954, p. 197-210) met en relief les liens d'Augustin avec la Rome des Césars, son attachement au successeur de Pierre, le pontife romain et, conséquemment, son amour pour la Rome chrétienne, enfin, l'influence de la pensée augustinienne dans la doctrine catholique et tout particulièrement sur la pensée même de S. Thomas.

Dans une brève note de quelques pages (*Recherches de science religieuse*, 1954 [2], p. 388-94), le R. P. Rondet soulève un problème curieux et intéressant à la fois. Dans l'œuvre oratoire de S. Augustin, on trouve fréquemment des allusions à la *croix dont est signé le front du Chrétien*. Souvent, c'est l'équivalent de notre signe de croix ; mais parfois l'expression semble indiquer un signe permanent, symbole de l'appartenance au Christ et à l'Eglise. Quant on y regarde de près, on peut se demander si le signe de la croix au front du chrétien n'aurait pas été quelque chose de visible, une marque faite dans la chair, une sorte de tatouage ou de peinture analogue à celles qui étaient en usage dans certaines religions païennes de l'antiquité... Si l'on admettait cette interprétation, le *signum Christi, le caracter boni regis*, sans laisser d'être un changement profond des âmes — le caractère sacramentel — aurait été manifesté par quelque chose de visible.

Dom Germain Morin a noté qu'on trouve encore aujourd'hui en Afrique du Nord des berbères musulmans portant au front une croix bleuâtre dont ils ignorent l'origine ; et le P. Rondet lui-même a rencontré un jeune nord-africain portant au front, nettement tracée, une croix bleue de près de deux centimètres dans les deux sens...

* *

5. — La **Revue des Etudes augustiniennes** (1955, I), qui succède à *l'Année théologique augustinienne* (8, rue François I^{er}, Paris), publie cinq articles concernant la pensée du Docteur d'Hippone.

La conscience de la charité fraternelle, d'après les « Tractatus in Primam Johannis, par J. Gallay, rappelle que, selon S. Augustin, le témoignage de notre cœur est infaillible. Si nous vivons dans la charité, nous pouvons être en sécurité et avoir confiance : la charité est, en nous, présence de l'Esprit-Saint, qui nous rend son témoignage infaillible et le pouvoir de bien agir. Cette confiance, fruit de la charité, se différencie totalement de la foi-confiance de Luther : la confiance exposée par S. Augustin n'est nullement condamnée par le concile de Trente (certitude de la justification).

G. Bardy étudie les *doublets dans les œuvres de S. Augustin :* reprises textuelles de ses écrits antérieurs, citations expresses, S. Augustin « trouvant

plus facile de se répéter que d'exprimer en termes différents les mêmes pensées ». Exemples pris dans les *Quæstiones Evangeliorum*, les *Enarrationes in psalmos*, le « sermon sur la ruine de Rome », l'*Enchiridion*.

A. Mitterer (de Vienne, Autriche) étudie « l'interprétation aristotélicienne de la doctrine augustinienne du développement » (*Die aristotelische Umdeutung der augustinischen Entwickelungslehre*). Pour S. Thomas, les organismes doivent leur existence à une intervention extérieure, « technomorphe », sur une semence sans vie ; pour S. Augustin, ils la doivent à un développement interne « géomorphe », de semences vivantes, activé et dirigé par la force de la raison séminale qui préexiste dans la semence. — Si S. Thomas conserve le terme technique de *ratio seminalis*, il substitue à sa signification originale un sens aristotélicien en appliquant les catégories d' « acte » et de « puissance » aux forces respectives du sperme et du sang, des astres et des éléments, des esprits et des corps. L'originalité propre de la doctrine d'Augustin sur le développement des organismes est ainsi tombée dans l'oubli. — Appréciation qui nous semble quelque peu exagérée.

Luigi Stefanini (Padoue) rappelle que le sens de la philosophie moderne et contemporaine peut se ramener à deux positions contradictoires : d'une part, on affirme *la raison contre la personne*, de l'autre, on affirme *la personne contre la raison*. Pour S. Augustin, la raison ne se pose jamais dans l'abstrait, sans se personnifier dans l'acte de pensée spirituelle ; la personne ne se pose jamais d'une façon irrationnelle, en dehors du verbe mental dans lequel elle se reconnaît et se possède. Avec lui, on peut surmonter *l'idéalisme classique*, où l'individualité du moi pensant se résolvait en une notion abstraite d'intelligibilité pure ; et l'on pose le fondement du *réalisme chrétien* selon lequel l' « Idée » en se réalisant en Dieu et dans l'homme, fonde le caractère substantiel de l'être personnel. Réflexion opportune : la doctrine augustinienne de l'illumination pourrait signifier un retour à l'idéalisme classique et à l'ontologisme, si on ne l'interprétait pas en un sens thomiste. (*Il problema della persona in S. Agostino et nel pensiero contemporaneo*).

Enfin, le R. P. Thonnard montre quelle influence *S. Augustin* exerce sur *la philosophie contemporaine*. Deux courants dans cette philosophie : un courant d'inspiration scientifique, un courant préoccupé de l'existence et de l'esprit.

Sur ce dernier l'influence augustinienne est manifeste. On y constate un renouveau de la métaphysique, fondée sur l'intuition de notre moi spirituel, l'expérience fondamentale de l'être total, la théorie moderne de la personne (Sciacca, Lavelle, Stefanini, Le Senne, Scheler). L'existentialisme actuel (Heidegger, Jaspers, Kierkegaard) pose le problème philosophique comme Augustin ; il reconnaît un rôle à la foi (Fabro) ou conduit à la foi (Carlini).

A.M.

II. — EDITIONS DE L'UNIVERSITE GREGORIENNE

1. — Le premier volume du **De Ecclesia Christi** du R. P. Zapelena [4] est paru depuis plusieurs années ; mais le second volume nous a été communiqué il y a quelques mois. Publication intéressante et solide, l'auteur ayant cherché, d'une part, à mettre les lecteurs au courant des thèses les plus récentes et, d'autre part, à donner à la partie dogmatique une orientation plus accentuée dans le sens du Corps mystique.

La première partie s'ouvre sur la perspective du « royaume de Dieu ». Le royaume, annoncé par le Christ, n'est pas purement eschatologique ; il doit se développer sur la terre avant de trouver son perfectionnement dans les cieux ; il n'est pas purement interne, mais grandit à la fois dans les âmes et dans la société ; il s'adresse à tous les hommes, sans distinction de « Juifs » et de « Grecs »; il sera sur terre une société réelle, dotée d'une double mission, l'une juridique, l'autre spirituelle, mission se réalisant visiblement et sans interruption ; son enseignement sera infaillible. Société hiérarchique dès le principe et, nonobstant les charismes de la primitive Eglise, déjà constituée comme telle dans le collège des apôtres, auquel s'agrègera S. Paul, après sa conversion. Dans ce collège toutefois, seul, S. Pierre a reçu une primauté de juridiction universelle sur toute l'Eglise, personnellement et pour tous ses successeurs. Ainsi, dans cette primauté, le pontife romain est, de droit divin, successeur de Pierre.

La véritable Eglise doit se reconnaître à l'unité de sa foi, de son gouvernement, à sa catholicité morale et simultanée, à la succession formellement apostolique de ses pasteurs, à la sainteté active de ses préceptes, passive de ses membres.

La partie apologétique se prolonge dans le tome II et comporte trois traités : de l'épiscopat, du magistère ecclésiastique, de la tradition, auxquels, d'une façon qui semble quelque peu arbitraire, on rattache la nécessité d'appartenir à l'Eglise pour se sauver.

Il apparaît très nettement qu'une refonte de l'ouvrage amènera plus d'unité dans l'exposé de ces divers problèmes : à l'infaillibilité de l'enseignement de l'Eglise se rattachent le problème du magistère et celui de la tradition ; le caractère hiérarchique de la société fondée par le Christ appelle l'étude de l'épiscopat. Publiant à plusieurs années de distance les deux parties de son ouvrage, l'auteur a sans doute voulu, dans le tome second, préciser, développer des idées émises auparavant d'une manière plus succincte. Une synthèse serait souhaitable.

Le traité final — dogmatique — de l'Eglise Corps mystique du Christ se présente comme un commentaire de l'encyclique *Mystici Corporis :* commentaire fidèle, parfaitement ordonné, illustré des explications et des interprétations utiles, auxquelles s'ajoute parfois une critique fine et pertinente de quelques thèses récentes, dont les idées peuvent paraître en marge des enseignements pontificaux. Nous sommes persuadé que, selon le vœu de l'auteur, cet exposé dogmatique sera grandement utile, non seulement aux étudiants de la Grégorienne à qui il est spécialement destiné, mais encore aux prêtres du ministère et même aux professeurs de théologie.

La bibliographie est mise en relief dans le t. I ;

[4] T. Zapelena. *De Ecclesia Christi*. I. Pars apologetica (ed. 5ª). In-8 de 522 p. II. Pars altera (ed 2ª). In-8 de 620 p., 1.800 lire. Rome, 1954.

elle est moins apparente dans le t. II. C'est qu'ici elle se confond peut-être avec les auteurs cités ou critiqués par le P. Z. tout le long de son texte. Un avantage sérieux de l'ouvrage est précisément de nous mettre en contact avec quantité d'écrits et de documents récents intéressant l'ecclésiologie. Mais n'eût-il pas été préférable d'établir une discrimination nette entre l'enseignement doctrinal qui demeure et ces « excursus » qui, en définitive, quelle que soit leur actualité et leur utilité présente, sont en marge de la doctrine ? Il y aurait là sans doute une amélioration souhaitable dans l'aménagement du texte et peut-être même dans la typographie elle-même.

* *

2. — Les Actes du Congrès international tenu à Rome à l'occasion du IVe centenaire de la fondation de l'Université grégorienne, présentent dans le t. I (section de théologie) une série d'études, **Problèmes choisis de théologie contemporaine** [5]. Ces « Problèmes » sont répartis sous cinq chefs, comprenant, après un rapport général, un certain nombre de communications, rapports et communications émanant de professeurs d'Université, de Séminaires ou d'Instituts religieux.

A la THEOLOGIE EN GENERAL se rattache le rapport du T. R. P. Michel BROWNE, maître du Sacré-Palais (aujourd'hui, Maître général des Frères Prêcheurs), *De natura revelationis et de methodo theologiæ*, où l'auteur revendique, pour la morale, le droit d'être traitée selon la méthode théologique. Neuf communications sont rattachées à ce thème principal : *De quelques conséquences et particularités qu'a entraînées en patristique grecque l'adoption du genre florilège pour traiter l'argument de tradition* (G. Jouassard, Lyon) ; — *Dogme et morale. Autonomie et assistance mutuelle* (Ph. Delhaye, Lille) ; — *Dieu, sujet de la Théologie selon S. Thomas d'Aquin* (R. Gagnebet, O.P.) ; — *Il valore dell'argomento di convenienza* (M. Flick, S. J.) ; — *Un chaînon de la preuve du miracle :* l'auteur insiste sur les conditions religieuses du prodige (E. Dhanis, S. J.) ; — *De theologia ut scientia notanda quædam* (J. Dalmau, S. J.) ; — *El progreso dogmatico en Suarez* (J. Alfaro) ; — *Il problema della fede in Kierkegaard* (C. Manzia, S. J.) ; — *De theologica methodo Maldonati* (A. Marranzini, S. J.).

Sur l'EGLISE, le rapport général a été confié au R. P. Zapelena : *De actuali statu Ecclesiologiæ*. — Cinq communications : *Gli aspetti dinamici del Trattato « De Ecclesia »* (E. Valentini, S.D.B.) ; — *Les laïcs dans le mystère de l'Eglise* (G. Philips, Louvain) ; — *Il fenomeno della Chiesa nelle conversioni contemporanee :* l'auteur insiste sur le rôle de l'infaillibilité (D. Grasso, S. J.) ; — *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Eglise ?* Réflexions opportunes sur l'appartenance au corps de l'Eglise (R. Brunet, S J.) ; — *Le Magistère et le mot « Extrême-Onction » depuis le concile de Trente :* aucune raison péremptoire de proscrire l'expression reçue, tout en acceptant qu'on puisse parler de « sainte onction » ou d' « onction des malades » (B. Leurent, S. J.).

A l'ECRITURE SAINTE, le R. P. A. Miller, O.S.B., secrétaire de la Commission Biblique, consacre une étude *sui diversi sensi della Sacra Scrittura* (principalement sur le sens « spirituel-typique »). — Six communications : *De ubertate sensus litteralis in Sacra Scriptura secundum doctrinam S. Thomæ Aquinatis* (S.-M. Zarb, O. P.) ; — *El doble sentido literal del P. Juan Azor :* simple note historique (F. Puzo, S. J.) ; — *L'objet de la Bible ; son expression dans les divers sens* (H. Renard, Lille) ; — *Inspiracion, sentidos y procedimientos hermeneuticos en España* (A.-H. Arriba, Ségovie) ; — *Deux aspects du sens spirituel de l'Ecriture* (J. Guillet, S. J.) ; — *Le sens appelé typique ; est-il strictement le sens biblique de l'A. T. ?* (en espagnol). (J.-A. Onate, Valence).

MARIOLOGIE. — Rapport général : *Circa theologiam marianam inde a concilio Tridentino usque ad hodiernum diem* (C. Balic, O.F.M.). — Trois communications : *I principi mariologici nello sviluppo della mariologia postridentina :* principes de convenance, d'éminence, d'analogie et ressemblance avec le Christ et principe de singularité transcendante (G.-M. Roschini) ; — *La mediazione sociale di Maria SS.ma nel magistero di S. Pio* (J. Quadro, S.D.B.) ; — *Le Saint-Esprit dans l'Incarnation du Verbe d'après S. Cyrille d'Alexandrie* (P. Galtier, S. J.).

Problèmes de CONSCIENCE CHRETIENNE. — Rapport général : *Hodierna conscientiæ christianæ problemata metaphysica, psychologica, theologica* (F. Hürth, S J.). — Cinq communications : *Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheid* (J. Endres, C. SS. R.) ; — *L'évolution de l'idée de Justice*. La socialisation, la totalisation de l'économie est un fait évident ; la socialisation, la totalisation de la justice n'en est que l'aspect théologique, l'expression spirituelle de la solidarité humaine. L'assouplissement de certaines classifications dans une perspective nouvelle n'aiderait-il pas dès lors à résoudre certains cas difficiles posés par les conflits sociaux ? (J. Lucien-Brun, S. J.) ; — *Quæstio hodierna de mutilatione :* ablation de l'uterus (?) (E. F. Ealy, S. J.) ; — *De jure sectanti moralem conscientiam* (L. Rodrigo, S, J.) ; — *Comment formuler le problème de la conscience chrétienne* (R. Carpentier, S. J.).

Par la variété des sujets abordés et la compétence des auteurs, on se rend facilement compte de l'intérêt que présente cette publication pour les théologiens.

* *

3. — La section d'Histoire ecclésiastique, de son côté, a publié trois volumes de travaux, à l'occasion du même Congrès international.

Le premier (vol. LXX des *Analecta gregoriana*) intitulé **Studi sulla Chiesa antica e sull' Umanesimo** [6], est divisé — le titre l'indique — en deux parties distinctes. La première « *Sciences auxiliaires et Histoire de l'Eglise ancienne* », groupe huit brèves études, toutes et chacune apportant leur argument en faveur de la thèse générale :

Importance de l'épigraphie pour l'histoire de l'Eglise antique (José Vives, en espagnol) ; — *Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs* (J.-R. Laurin, O.M.I.) ; — *La formule* « Qui vixit in pace » *dans les inscriptions nouvellement découvertes de Choulans, à Lyon* (Henry G. - J. Beck, en anglais) ; — *Notes historico-archéologiques relatives à quelques églises chrétiennes anciennes dans les Marches* (Serafino Prete, en italien) ; — *La basilique découverte à Son Bou et les origines du christianisme à Minorque* (G. Segui Vidal, M. SS. CC., en espagnol) ; — *Hagiographie et problèmes hagiographiques* (Ildefonse Tassi, O.S.B., en italien) ; — *Fragments palimpsestes du « liber commicus »* (lectionnaire de la messe de l'Eglise

[5] Atti del Congresso internazionale... *Problemi scelti di Teologia contemporanea*. In-8 de VIII - 468 p. Rome, Université Grégorienne, 1954.

[6] *Studi sulla chiesa antica e sull'Umanesimo*. In-8 de XII - 352 p.

de Tolède) *visigothique* (Anscario Mundo, O.S.B., en italien).

La seconde partie est intitulée *Humanisme et le « Ratio Studiorum de la Société de Jésus »*. Onze études illustrent ce thème. Une étude générale tout d'abord :

Humanisme et « Ratio studiorum » (Giuseppe Togganin, en italien) ; puis, différents points de vue spéciaux ; — *L'enseignement de l'histoire et de la géographie et le « Ratio Studiorum »* (F. de Dainville, S. J.) ; — *La Barroquisation du « Ratio Studiorum » dans la pensée et les œuvres de Gratien* (M. Batllori, S. M., en espagnol) ; — *La 4e partie des Constitutions de S. Ignace et l'esprit du « Ratio Studiorum »* (E. Ganss, S. J., en anglais). — *Critères d'application du « Ratio Studiorum » dans le cas de S. Camille* (de Lellis), (le saint était venu à 30 ans suivre les cours destinés aux enfants de 12 ans, et pourtant...) (Mario Vanti, M. I) ; — *Humanisme jésuite et humanisme de l'Orient* (H. Bernard-Maître, S. J.) ; — *Sur l'humanisme dans les Indes portugaises du XVIe siècle* (Josef Wicki, S. J., en allemand) ; — *Le dialogue latin* « De missione legatorum Japonensium ad romanam curiam », *comme manuel des séminaires japonais* (Josef Fr. Schütte, S. J. ; en allemand) ; — *La vision humaniste de l'Inde américaine chez les premiers jésuites péruviens* (1568-1576), (Antonio de Egana, S. J. ; en espagnol) ; — *La contribution apportée aux études humanistes dans le Mexique primitif par le Frère Alonso de La Vera Cruz, O.S.A.* (1507-1584), (Arthur Ennis, O.S.A., en anglais) ; — *Les humanités du Collège romain dans les collèges de Mexico* (1572-1578), (Félix Zubillaga, S. J., en espagnol).

* *

4. — Le second volume (*Miscellanea Historiæ Pontificiæ*, vol. XVIII), est intitulé **Sacerdoce et Empire** (Sacerdozio e Regno) **de Grégoire VII à Boniface VIII** [7]. C'est une époque déjà étudiée par de nombreux auteurs, mais sur laquelle il reste encore tant à découvrir, si l'on veut bien en comprendre la mentalité et la vie spirituelle.

L'histoire éclaire ici le droit canonique des textes, encore incomplètement explorés, des décrétistes et des décrétalistes. Le P. Alphonse STICKEL, élève de Kuttner, présente une précieuse relation des nombreuses études qu'il a consacrées à ce sujet (*Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX*).

Les œuvres théologiques de cette époque n'ont pas encore livré tous leurs secrets : Mgr MACCARONE en fournit une preuve en faisant connaître les idées du dominicain Remi di Chiaro de' Girolami, disciple de S. Thomas, en regard de celles de Pierre Olivi, après avoir rappelé les opinions souvent divergentes des théologiens qui les ont précédés (« *Potestas directa* » e « *potestas indirecta* » *nei teologi del XII e XIII secolo*). — Une troisième contribution importante est celle du professeur Gerhart LADNER, de New-York, sur les concepts d'« Eglise » et de « Chrétienté » et leur relation avec l'idée de la « *plenitudo potestatis* » du pape, depuis Grégoire VII jusqu'à Boniface VIII (en anglais).

D'autres études de moindre importance présentent néanmoins un vif intérêt. Les prétentions du St-Siège à la suzeraineté sur l'Espagne soulèvent un problème délicat de l'histoire de Grégoire VII (*Derechos de la Sante Sede sobre Espana. El pensamiento de Gregorio VII*, par B. LLORCA, S. J.). — L'incident du cardinal Roland à Besançon montre bien, par une interprétation tendancieuse et inexacte du mot *beneficium*, les réactions voulues de Frédéric Barberousse contre la traditionnelle investiture de la dignité impériale par le Saint-Siège (article du prof. Walter ULLMANN de Cambridge). — Quelle interprétation donner à la prétention d'Innocent III d'étendre son pouvoir même sur les princes temporels ? Le P. A. WALZ, O. P., le suggère dans « *Papstkaiser* » *Innocent III*. — Enfin les conflits avec la cour d'Aragon qui préludent aux luttes de Philippe le Bel et de Boniface VIII font l'objet de deux articles dus au P. J.-M. POU Y MARTI, O.F.M., et au professeur A. FABREGA-GRAU de Barcelone.

* *

5. — Un troisième volume est consacré aux « **Nouvelles recherches historiques sur le jansénisme** » [8] (*Analecta gregoriana*, LXXI). Le doyen de la faculté nous avertit dans la préface qu'ici plus encore que dans les deux précédents volumes, il faut laisser à chaque auteur la responsabilité de ses appréciations.

Tendances conservatrices dans l'étude publiée sous le n° 8 : *Le jansénisme à Naples au XVIIIe siècle* (G.-M. de Giovanni, S. J. ; en italien) ; — Tendances novatrices et originales des nos 1 : *Le jansénisme ; considérations historiques préliminaires à sa notion* (Lucien Ceyssens, O.F.M.) ; — 2. *Néo-platonisme et jansénisme : du « De libertate » du P. Gibieuf à l'* « Augustinus » (Jean Orcival, Paris) ; — 3. *Le Sacré-Cœur et le Jansénisme. Quelques considérations sur les révélations de Paray-le-Monial* (Jacob Nouwens, M. S. C., Stein, Hollande) ; — 5. *Il cardinale Giovanni Bona e il Giansenismo* (Guido Pettinati, P.S.S.P.).

L'étude n° 4 concerne *le placet royal et le jansénisme dans les Pays-Bas catholiques* (L. Willaert, S. J. Namur). — Pour l'Italie : *L'Abate Tosini e il suo pensiero storico-politico* (n° 6, Raffaele Belvederi, Ferrare) ; — *La critique historique et le courant projanséniste à Rome au XVIIIe siècle* (n° 7, Fredegand Callaey, O.F.M.) ; — *Un esperimento di politica giansenista ? La Republica Ligure* (1797-1800), (n° 9, Cassiano de Langasco, O.F.M. Cap.) ; — *Il concetto di Nazione Italiana nel grande antigiansenista Fr. A. Zaccaria* (1714-1795) *secondo fonti dell'archivio di Loyola* (n° 10, Pietro de Leturia, S. J.) ; — *P. Giuseppe Capizucchi Min. Inf. traduttore di testi giansenistici* (n° 12, P. Sannazzaro, M.I.).

Deux travaux concernent l'Espagne et les jésuites espagnols expulsés en Italie : *El Jansenismo Español y las Cortes de Cadiz* (n° 13, Isidoro de Villapadierna, O.F.M. Cap.) ; — *El Conciliabulo de Pistoya y la asamblea de Florencia en las cartas y memorias de los ex-jesuitas españoles desterrados en Italia* (n° 11, Miguel Batllori, S. J.). — Enfin, le n° 14 est relatif au Canada : *Le Jansénisme en Nouvelle-France* (Lucien Campeau, S. J.).

* *

6. — Toujours dans les publications de la Faculté d'Histoire (vol. LXI), il faut signaler une étude très fouillée sur **Les orientations maîtresses des apologistes chrétiens** *de la fin du IIIe siècle*

7 *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*. In-8 de XII - 180 p.

8 *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo*. In-8 de VI - 310 p.

et de la première moitié du IVe [9] (R. P. Laurin, professeur à la Faculté de théologie de l'Université d'Ottawa). Etude magistrale, où les sources et les travaux antérieurs ont été consultés d'une manière sans doute exhaustive.

Une première partie, assez brève (p. 1-64) brosse le tableau de l'empire romain, à la fin du IIIe siècle : crise du monde païen, essor du christianisme, grâce à une assez longue période de paix ; mais, malgré une certaine contamination des chrétiens au contact des païens et des ferments d'hérésie qui bouillonnent çà et là, « en théologie et en exégèse, en histoire et même en pastorale, on ne rencontre aucun maître. Quant à l'apologétique, elle est inexistante » (p. 62). Les attaques du Κατὰ Χριστιανῶν de Porphyre (principalement) seront le point de départ d'une défense des dogmes chrétiens, avec S. Méthode d'Olympe, Eusèbe de Césarée, Arnobe (l'Ancien) et Lactance.

Ces quatre auteurs sont étudiés d'abord au moment de la grande persécution de Dioclétien (2e partie, p. 67-304). De Méthode d'Olympe, quelques fragments subsistent, dont il est impossible de dégager des orientations maîtresses. Il n'en est pas de même d'Eusèbe de Césarée, dont l'auteur étudie successivement la *Chronique*, l'*Histoire ecclésiastique*, l'*Introduction générale élémentaire* (plus exactement les *Extraits prophétiques*) et le *Contre Hiéroclès*. De la « Chronique », peu de chose à tirer au point de vue apologétique. Si l' « Histoire » doit être, par son genre même, classée parmi les œuvres historiques, il n'en est pas moins vrai qu'elle enseigne « aux chrétiens et aux adversaires de l'Eglise la vérité, la sublimité et la puissance du christianisme » (p. 124). Les « Extraits prophétiques », partie infime de l' « Introduction générale élémentaire » (dont l'ensemble est perdu) se présente comme une apologie du messianisme et de la divinité du Christ, apologie sèche et érudite, dirigée contre les Juifs et les hérétiques. Dans le « Contre Hiéroclès », nous sommes en face d'une œuvre proprement apologétique :

> L'érudit habile en critique historique et fécond en citations textuelles admet ici les coquetteries du style. Il y met du soin, vise à l'effet et tombe parfois dans l'affectation et la subtilité. A la manière de Xénophon, il commence brusquement par une apostrophe. Il préfère le style direct : on dirait qu'il veut donner l'impression que son lecteur païen, Philostrate et même Apollonius sont là, devant lui et qu'il peut les interpeller tout à loisir... Nous ne prétendrons pas qu'Eusèbe a fait de son apologie un bijou littéraire... ; mais l'effort est significatif, car il procède sûrement d'une intention apologétique (p. 143-144).

Dans son « Adversus Nationes », Arnobe n'a pas fait un travail neuf ; il a utilisé les écrits antérieurs païens ou chrétiens. Notre auteur analyse chaque livre de l'ouvrage, en détermine les adversaires, en rappelle les thèmes et les argumentations apologétiques. Arnobe

> place païens et chrétiens en face les uns des autres ; il étale leurs conceptions sur les dieux et le culte, il les invite à juger... Arnobe n'en tire aucune invitation à reconnaître la vérité du christianisme, aucun appel à la conversion... (Son) orientation n'est, en somme, que de défendre les chrétiens de l'accusation d'impiété, en dénonçant vigoureusement l'impiété des païens (p. 184).

Trois ouvrages de Lactance retiennent l'attention : *De opificio Dei, Divinæ institutiones, De ira Dei*. — Le « De opificio Dei », adressé à Demetrianus, entend instruire les philosophes chrétiens ; il combat le fatalisme et le pessimisme ; il édifie une preuve de la Providence en faisant admirer la beauté et l'utilité du corps et de l'âme. — Sans être la continuation ou le développement de ce premier écrit, les « Divinæ Institutiones » en sont, dans un domaine plus vaste, le prolongement des intentions et des procédés. Dédicacé à Constantin, l'ouvrage est dirigé contre deux philosophes : un anonyme et Hiéroclès, contre tout antagoniste, contre la foule païenne. Il s'adresse aux Romains et aux philosophes ; il leur dépeint le triste tableau de la persécution ; il s'adresse aux chrétiens pour les fortifier dans leur foi. Lactance, en un mot, se propose d'édifier une somme doctrinale centrée sur Dieu, mais aussi dirigée contre les Gentils et destinée à corriger les déficiences des apologies du passé ; il entend assurer la liberté de la religion, réfuter les accusations et les erreurs païennes, convertir les païens eux-mêmes à la religion catholique et les conduire au ciel. Sans négliger absolument le témoignage des Ecritures, insuffisant à son avis pour convertir des incroyants, il fait appel aux « témoignages divins » des oracles païens, aux témoignages humains des historiens, des poètes, des philosophes, afin de faire servir à la cause qu'il défend leurs découvertes de certaines vérités.

Le « De ira Dei » se présente comme une réfutation du stoïcisme et surtout de l'épicurisme : son intention n'est pas tant de repousser les attaques directes des tenants de l'erreur que de réfuter des doctrines qui, indirectement, mettent en danger la vraie religion. Ici encore, il entend bâtir une somme doctrinale sur la Providence et la colère de Dieu ; mais il veut toujours en fin de compte conduire à la vérité de la vraie religion. Il le fait, ici encore, avec calme et sérénité. Il n'en sera plus de même, quand la paix constantinienne apportera aux apologistes des orientations nouvelles.

Ces orientations nouvelles sont étudiées dans la troisième partie. Le *De mortibus persecutorum* fournit à Lactance l'occasion d'écrire une apologie de la Providence divine châtiant les ennemis des chrétiens. Mais cette apologie est loin d'atteindre les profondeurs : Lactance, certes,

> entre dans les desseins de Dieu, mais ses préoccupations apologétiques en forcent aussitôt l'application immédiate. La Providence devient alors une mécanique à courte portée, sans horizon vaste ni échéance lointaine. Une telle vision fausse la réalité intégrale... un autre que Lactance aurait pu édifier une théologie authentique de la grande persécution. Lui, il en fait une apologétique pragmatique. Son intuition première avait de l'envergure ; il la restreignit à la mesure de son talent de penseur médiocre, d'écrivain brillant et d'apologiste zélé (p. 338).

Peu de chose à dire de l'*Epitome divinarum institutionum* : à part quelques rappels des Livres saints et certains développements des préceptes moraux, qui ne figuraient pas dans les « Divinæ Institutiones », on ne rencontre ici aucune allusion à la réfutation, à l'attaque ou à la défense : la vérité

[9] Joseph-Rhéal Laurin. *Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361*. In-8 de xvi - 488 p.

ne pas mettre sous le boisseau captive toute l'attention de Lactance.

D'Eusèbe de Césarée, la *Préparation évangélique* entend convaincre de leur erreur les païens et les Juifs. Mais, de plus, Porphyre sert de cible importante à l'apologiste, qui d'ailleurs avait écrit auparavant une réfutation du Κάτὰ Χριστιανῶν. L'apologie d'Eusèbe est celle d'un historien compilateur : la méthode apologétique n'est pas neuve ; mais, en accumulant les citations autour d'une objection principale, il semble qu'il ait choisi la meilleure façon de réfuter Porphyre :

Porphyre avait attaqué les écrits chrétiens, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament ; Eusèbe attaque à son tour les théories des Grecs telles que les meilleurs écrivains les ont transmises. Porphyre relevait le ridicule et les contradictions de la doctrine chrétienne ; Eusèbe multiplie lui aussi les exemples où la théologie et la philosophie des Grecs paraissent ridicules et insensées. Porphyre s'en prenait âprement au Christ, et surtout aux Apôtres et à l'Eglise de son temps ; Eusèbe ne peut lui répondre mieux que par son information à jour et son souci d'objectivité au moins apparente. En somme, malgré une profonde divergence dans l'esprit et le ton des attaques, la méthode d'érudition est authentique. Par là nous saisissons combien Eusèbe est actuel... (p. 365).

La « Préparation évangélique » se complète dans la *Démonstration évangélique* (dont nous ne possédons que dix livres sur vingt). Ici, Eusèbe démontre que les chrétiens ont non seulement le droit de revendiquer les saintes Ecritures, mais qu'ils détiennent la seule interprétation exacte. Mais — idée qui doit être mise en relief — Eusèbe estime que la religion chrétienne et celle d'Abraham s'identifient dans une loi et une vie semblables. Le christianisme apparaît comme une renaissance, une vie renouvelée et conquérante... .

Il nous faut passer brièvement sur les *Questions évangéliques*, la *Théophanie*, le *De vita Constantini* et les *Discours*. Quelques pages de notre auteur montrent le caractère apologétique de deux traités de S. Athanase, *Contre les païens et Sur l'Incarnation du Verbe*. Le *De errore profanarum religionum* de Julius Firmicus méritait aussi d'être relevé : car il livre une bataille rangée au paganisme pour décider les princes à en extirper les erreurs.

Ce rapide exposé montre l'importance de l'ouvrage du P. Laurin. Les Pères apologistes, certes, n'étaient pas des inconnus pour le théologien catholique ; les études abondent à leur sujet ; mais nous trouvons ici une véritable somme qui, tout en tenant compte des écrits antérieurs, a su dégager « les orientations maîtresses » de nos apologistes avec une compétence exceptionnelle.

III. — GRANDES FIGURES THEOLOGIQUES

Nous avons reçu un certain nombre de monographies, très diverses dans leur genre, mais qui toutes et chacune montrent que l'histoire de la théologie et des théologiens n'a pas encore épuisé toutes ses richesses. Procédons dans l'ordre chronologique.

1. — D'ouvrages d'ensemble sur S. Germain de Constantinople, nous n'avions guère à notre portée que l'article substantiel, mais forcément court, du R. P. Cayré (*D.T.C.*, VI, 1300-09), signalant en bibliographie l'étude d'Andreef, publiée à Moscou en 1898. La lacune vient d'être comblée, en partie tout au moins, par le P. Erasmo PERNIOLA, dans son livre **La mariologia di San Germano, patriarca di Costantinopoli** [1], préface du P. ROSCHINI. La première partie de l'ouvrage, en effet, retrace la vie de S. Germain et énumère ses écrits authentiques. Ceux-ci touchent au dogme et à la liturgie et s'inspirent d'une foi profonde, heureuse de chanter souvent les triomphes de l'Eglise après sept siècles d'hérésies et de luttes. Mais, comme l'indique le titre du livre, l'auteur s'applique surtout à mettre en relief la doctrine mariale du saint patriarche.

Cette doctrine est contenue dans les homélies mariales, publiées dans la *P. G.*, t. XCVIII. Notre auteur en examine l'authenticité, les sources, le style. Il s'efforce de dégager les éléments historiques des sources où l'abondante imagination de S. Germain est allé puiser les louanges qu'il adresse à Marie. Le *Protévangile de Jacques* est surtout mis à contribution ; et il est bien difficile de faire ici la discrimination entre vérité historique et roman pieux. Ces « éléments historiques » concerneraient la conception et la naissance de la Vierge, sa présentation au Temple, le mariage de Marie et de Joseph, l'Annonciation, l'angoisse de S. Joseph, la plainte de Marie au sépulcre du Christ, la mort et l'assomption de la Vierge

Mais ces éléments, en somme, sont secondaires ; ce qui importe, c'est la doctrine qui s'y intègre, et P. a su en dégager une trame qu'il déroule sur le plan habituel des traités classiques de mariologie : merveilleuse maternité de la Vierge, conception immaculée, corédemption, assomption, maternité spirituelle, médiation dans la dispensation des grâces, culte auquel Marie a droit, ressemblance avec Jésus.

Dans la présentation de l'ouvrage, le P. Roschini donne la note juste qu'il convient de retenir sur S. Germain : « Médiocre et souvent moins encore en tant qu'historien, à cause de sa dépendance des apocryphes, Germain de Constantinople se révèle par contre excellent comme théologien et poète de la Madone. »

* *

2. — Du VIIIe siècle, il nous faut passer à la première moitié du XIIe, que domine la grande figure de **S. Bernard.** Les *Actes du Congrès de Dijon* (15-19 sept. 1953) [2], à l'occasion du VIIIe centenaire de la mort de l'abbé de Clairvaux, ont mis en relief sa valeur comme théologien.

Dès maintenant, lit-on dans l'Avant-Propos, il paraît acquis que ses œuvres nous livrent une authentique théologie... Spécialement en ce qui concerne les rapports de l'homme avec Dieu, on trouve chez S. Bernard autre chose que des conseils spirituels simplement empiriques : un effort rationnel pour comprendre et pour expliquer, dans l'obscurité de la foi, mais à la lumière de l'amour, les mystères de l'union à Dieu. Cette science du sacré porte la marque du XIIe siècle ; elle n'est

[1] Erasmo PERNIOLA, *La Mariologia di San Germano patriarca di Costantinopoli*. In-8 de XVI - 202 p. Edizioni Padre Monti, via della Luce 46, Rome.

[2] *Saint Bernard théologien*. Actes du Congrès de Dijon (15-19 septembre 1953). In-8 de 334 p., 2.000 fr. Rome, 1954. (Dépôt, Paris, Lethielleux).

ni facile à saisir, ni complète, ni définitive, mais elle suffit à mériter à S. Bernard, comme l'avaient mérité plusieurs Pères de l'Eglise, le titre de théologien (p. 5).

La théologie de S. Bernard est une théologie « monastique ». « Au lieu de chercher à « expliquer » le dogme, à en expliciter le contenu, à en tirer, au moyen de la dialectique, des conséquences ou des applications, des « conclusions théologiques », ...les moines sont constamment ramenés, par la contemplation de l'Eglise, au cœur même du christianisme : au mystère du salut, à l'union de l'homme avec Dieu » (p. 13). Aussi la théologie monastique est-elle une théologie « pratique » : doctrine pour la vie, théologie qui doit être vécue.

Conformément à ce programme, la théologie de S. Bernard puise sa vie à trois sources : la Bible, les Pères grecs, la philosophie ancienne, surtout platonicienne. — La Bible, pour l'abbé de Clairvaux, est l'expression d'une expérience religieuse (dom Bodard), expérience du péché (Rom., vii), mais aussi de la miséricorde divine ; expérience de notre insertion dans le Christ, principe pour nous d'une vie nouvelle nous faisant passer de la chair à l'esprit ; expérience de l'esprit, d'un esprit filial en lequel nous devenons enfants du Père, mais aussi expérience de la force divine dont nous avons quotidiennement besoin pour éliminer le règne du péché. — Les Pères grecs sont aussi une source pour la théologie monastique. Le R. P. Daniélou étudie spécialement, en examinant d'une façon critique et à l'aide d'arguments nouveaux, l'influence sur S. Bernard d'Origène et de S. Grégoire de Nysse. — La philosophie elle-même a ici sa part d'influence : philosophie vivante et de valeur, cherchant à découvrir les causes et les fins, à déterminer le prix des choses plus que leur réalité. Dom Déchanet compare, au point de vue philosophique, la pensée de S. Bernard à la « réminiscence » de Platon :

> Bernard n'est pas platonicien, j'entends disciple de Platon, comme un théologien moderne est disciple d'Aristote. Il « platonise » presque à son insu ; il pense avec une âme formée dans un monde fortement teinté de platonisme, avec un esprit accoutumé à envisager les choses sous un aspect platonicien ; enfin, quand il veut exprimer cette pensée intérieure, des formes d'expression du langage platonicien se présentent naturellement sous sa plume ou sur ses lèvres (p. 73).

Le cœur du christianisme, ce sont « les mystères du salut ». Nous les rencontrons principalement dans le Christ rédempteur (dom Déchanet), dans la Vierge Marie (R. P. Barré) et dans l'Eglise (R. P. Congar).

En étudiant le Christ, S. Bernard se demande pourquoi l'humiliation volontaire de l'Incarnation. Pourquoi ? Celui qui avait fait l'homme à son image, se fit homme lui-même pour être reconnu des hommes : ainsi l'Incarnation est « nécessitée », d'une part par l'amour de charité d'un Dieu qui voulut nous communiquer sa bonté, être tout en nous, d'autre part, par l'état de notre humanité devenue « chair » et par là incapable de saisir quoi que ce soit qui ne fût « chair ». Puis, pour mieux prendre le cœur de l'homme, la Passion réparatrice fait entrevoir à l'humanité pécheresse le salut et le bonheur éternel :

> Le Christ de Bethléem, le Christ de Nazareth, le Christ du Golgotha, c'est, pour Bernard, le témoignage volontairement émouvant, palpitant, de l'amour infini de Dieu pour l'homme déchu, tombé des hauteurs de l'esprit, et captif de la matière et du sensible. Une seule parole avait suffi pour créer le monde. Pour le recréer, il n'a fallu rien moins que l'anéantissement d'un Dieu (*exinanitio Dei*)... Il fallait faire comprendre — toucher du doigt plus exactement — à l'homme « charnel » tout ce que peut recéler d'amour le cœur d'un Dieu qui est Charité » (p. 85-86).

Docteur marial, Bernard, certes, l'est au premier chef ; mais sur ce terrain, il reste encore avant tout le théologien de l'amour et de l'amour mystique. Immaculée Conception, Assomption corporelle, Maternité spirituelle, voilà trois points de doctrine mariale que S. Bernard n'a pas professés ; son originalité propre est volontairement limitée. Les thèmes marials qu'il retient sont d'accord avec le mouvement de son âme : virginité du cœur et humilité, joies de la maternité virginale et douleurs de la Compassion, blessure d'amour et rencontre dans la gloire avec le Bien-Aimé, rôle médiateur et tendresse de la Mère de miséricorde, dévouement au service de Notre-Dame et souci d'imiter ses vertus. Docteur marial, il est surtout docteur de la spiritualité mariale ; mais, loin de rechercher la nouveauté ou le progrès doctrinal, il s'en tient à l'enseignement reçu.

L'ecclésiologie de S. Bernard est magistralement analysée ; la théologie monastique se retrouve ici : « Bernard se situe au plan, non du mystère ontologique de l'Eglise et des épousailles de la nature humaine et de la nature divine par l'Incarnation, mais à celui de la réalisation intérieure, spirituelle et personnelle par l'amour ; cette application *aux personnes* marquera toute son ecclésiologie » (p. 141). C'est donc une image extrêmement spirituelle de l'Eglise qui nous sera tracée : mais qu'on ne s'y trompe pas ; rien de la conception exclusive des Réformateurs futurs :

> L'Eglise procède de Dieu ; elle est préparée en sa prédestination éternelle et n'a qu'à être « trouvée ». Encore faut-il qu'elle le soit. Elle doit donc être également « rassemblée » sur terre, *collecta*, et ceci par la prédication apostolique. L'Eglise est épouse, mais il y a des *amici Sponsi* : les prélats, qui doivent prendre soin d'elle. Elle n'est d'ailleurs pas seulement épouse, tout comme le Christ n'est pas seulement son Epoux : il est aussi son Roi et elle est également Cité. Une Cité, c'est-à-dire un grand nombre rassemblé sous l'autorité d'un chef et d'une loi. Il y a donc une certaine dualité dans l'Eglise, comme au fond dans l'homme, qui est à la fois animal et spirituel, mortel et immortel. Or, aime à rappeler Bernard, ce n'est pas ce qui est spirituel qui existe d'abord, mais ce qui est animal ; nous devons porter l'image du terrestre avant de porter celle du céleste. Avant d'être en un état céleste de cité et d'épouse, l'Eglise est l'une et l'autre sous la forme qui convient à la terre (p. 154-55).

Aux « mystères du salut » ont été rattachées subsidiairement : la doctrine des anges chez S. Bernard (dom E. Boissard) et la question du baptême des enfants chez S. Bernard et ses contemporains (chan. Didier, Lille).

La théologie mystique a beaucoup à retenir des enseignements de S. Bernard. Dans cette chronique dogmatique, nous devrons signaler plus brièvement les intéressants travaux consacrés à « l'union à Dieu ». — La structure de l'âme selon S. Bernard est étudiée par M. E. von Ivanka (Graz). Tout en maintenant rigoureusement la distinction de l'en-

ndement et de la volonté, S. Bernard explique différence des états de l'âme dans la connaisnce mystique et l'expérience surnaturelle uniquent par la diversité de l'action de Dieu en elle.

M. DELHAYE (Lille) s'attache aux idées émises par Bernard sur le problème de la conscience, téoin de l'adoption divine, juge divin de l'âme, moin de l'obligation morale. C'est de S. Paul e Bernard s'inspire essentiellement ; mais, sans nnaître Philon, sous l'influence d'Origène, l'abbé Clairvaux considère la conscience morale comme séparable de la conscience mystique, c'est-à-dire sentiment de fusion et d'union avec une réalité prasensible.

Au point de vue de l'histoire des doctrines et auteurs, signalons l'étude de dom HOURLIER, *Bernard et Guillaume de S. Thierry dans le Liber de amore Dei* ». Bernard et Guillaume sont ux amis, entre lesquels des rapprochements, des changes d'idées doivent être notés, mais aussi profondes différences : Bernard, homme d'acon, auteur spirituel ; Guillaume, théologien, homde bureau. Celui-ci

t un penseur, qui cherche à creuser un sujet, qui le urne en tous sens ; et même quand il aura précisé s idées, trouvé ses formules, il gardera quelque chose son attitude réfléchie. Il est capable, certes, de fines nalyses psychologiques ; il se montre solide dialectien ; il est surtout philosophe métaphysicien... Saint ernard, « abbé éthique et mystique » est un maître ui, très simplement expose des solutions ; il est loque et méthodique, ami des divisions. Moraliste avant out, il excelle à brosser des portraits ; il aime aussi s touches aimables, posées en passant. Lui et Guilume sont deux esprits très différents. Ils le manistent dans leur recherche de Dieu : à certains égards pourrait dire que, pour Guillaume, l'homme est mbé du ciel ; de tout son être, il aspire à retrouver unité avec Dieu, ce qui fait de lui un homme de dérs, tendu vers l'avenir. Bernard, plus positif, fait le ilan de ce qu'il a, et, se rappelant tous les bienfaits eçus, il va de l'avant, d'une marche sûre (p. 232-33).

« La nature et les degrés de l'amour selon saint ernard » sont finement analysés par le P. DELFAAUW, de l'abbaye de Tilbourg. C'est une esquisse 'un traité de la charité, complété avec quelques étails sur les quatre degrés de l'amour : au premier degré, amour naturel, « charnel » de l'homme our lui-même, mais qui, sous l'influence de la râce, peut déjà s'orienter vers Dieu. La souffrance era comprendre à l'homme le besoin qu'il a du ecours divin : il cherchera Dieu, par intérêt peronnel, pourrait-on dire : amour du second degré, on point mauvais, mais encore très imparfait. La ustification se réalisera au troisième degré, degré uquel, déclare S. Bernard, « on demeure longemps ». Et je ne sais, ajoute-t-il,

quelqu'un peut atteindre parfaitement en cette vie quatrième, où l'homme ne s'aime plus que pour Dieu. Si d'autres l'ont expérimenté, qu'ils en témoiment ; pour moi, j'avoue que je crois impossible d'y parvenir (*De diligendo Deo, P. L.*, 182, 998 D).

M. le chanoine MOUROUX était bien qualifié pour écrire une étude « sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des Cantiques ». S. Bernard nous a livré

la totalité d'une expérience spirituelle : l'expérience de l'âme cherchée par Dieu et cherchant Dieu, ne trouvant Dieu que pour le perdre et le perdant pour le retrouver mieux. Cette expérience d'ensemble, cette quête infinie de l'amour s'explicite en une multiplicité d'expériences partielles et hiérarchisées.

Cette expérience n'est jamais la vision de Dieu, parce qu'elle se réalise dans la foi. Elle est une saisie de la Présence de Dieu à travers son agir dans l'âme, à travers les effets transformants qui révèlent les aspects de son être. Elle est donc faite d'un réseau de relations personnelles avec le Christ et, par Lui, avec le Père et l'Esprit-Saint. Et elle comporte toujours la médiation des signes.

Cette expérience exige donc des critères qui assurent son authenticité et sa signification. Critères normatifs — ecclésial, doctrinal, pérégrinal (alternance de la Présence et de l'Absence) — qui sont pratiquement les conditions internes de son authenticité. Critères indicatifs, qui révèlent à l'âme préparée l'approche ou la présence de Dieu, à travers son efficacité.

Cette expérience comporte un « sentir » que Bernard traduit par un foisonnement d'images bibliques ; le regard et la voix, la vue et le toucher, le baiser et la flamme. Mais ce sentir, d'une part est au-delà de tout le sensible, et proprement spirituel. Et, d'autre part, il est intégré à l'élan fondamental de l'esprit divinisé par Dieu, et réglé par la lumière rigoureuse de la foi, par la générosité de plus en plus pure de la charité, par une insertion toujours plus profonde à l'expérience première de l'Epouse sainte et sans tache.

Ainsi, S. Bernard

« ne nous a pas livré une description pure, une phénoménologie de l'expérience spirituelle ; il nous en a donné une théologie où les descriptions sont situées dans un ensemble doctrinal, où l'expérience est jugée en même temps que communiquée ; où une réflexion profonde intègre à la vie de l'Eglise l'expérience la plus personnelle d'une âme en quête de Dieu et visitée par Dieu et l'expérience la plus sûre d'un Maître spirituel qui entraîne ses disciples... sur un chemin de lucidité, de courage et d'amour » (p. 266-67).

Il suffira d'indiquer les derniers travaux relatifs à l'influence de S. Bernard : « L'influence de saint Bernard sur la pensée scolastique au XII^e et au XIII^e siècle » (J. CHATILLON, Paris) ; — « S. Bernard et notre temps » (A. FOREST, Montpellier) ; — « Saint Bernard le dernier des Pères » (Dom O. ROUSSEAU, Chevetogne) ; — « S. Bernard et S. Thomas » (A. FOREST). Cet ouvrage monumental se clôt sur cinq tables, dont la simple lecture suffit à en faire soupçonner la richesse.

* *

3. — Dom Paul de VOOGHT a publié **Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e** [3]. Ecriture et Tradition ? ou Ecriture seule ? Question particulièrement intéressante, si on la rapproche des controverses soulevée par le biblicisme protestant. Très délicate en raison même de ces controverses, l'étude est menée avec un grand souci d'objectivité et les nuances désirables. Sans doute, les grands scolastiques du XIII^e siècle semblent oublier que l'Ecriture n'est pas le seul fil de transmission du révélé ; toutefois ils admettent des exceptions. Au début du XIV^e siècle, Gérard de Bologne (que dom de V. a spécialement étudié, puisqu'il publie le texte intégral des douze premières questions de sa

[3] Paul de VOOGHT, O.S.B. *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e*. In-8 de 406 p. Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; 1.900 fr.

Summa inédite) apporte des précisions nouvelles : il distingue les différents sens de l'Ecriture à éliminer ou à n'accepter que conditionnellement, pour préconiser le sens de l'auteur, qui seul permet de connaître la parole divine révélée. Mais la Sainte Ecriture contient-elle *toute* la Révélation ?

Oui, commence par répondre Gérard, car l'Ecriture est une science parfaite. Elle contient tout ce qu'elle doit avoir, c'est-à-dire tout ce qui a trait au salut... A elle seule, elle possède toutes les vérités à croire... Cependant elle ne les livre pas toutes explicitement. Certaines n'y sont contenues que d'une manière implicite... Gérard énumère : 1° le détail de la doctrine sacramentaire n'y est que d'une manière très voilée, exception faite pour ce qui touche aux deux sacrements de l'Eucharistie et de Baptême... ; 2° La procession du Saint-Esprit, à partir du Fils, n'est dans l'Ecriture que d'une manière implicite... ; 3° La primauté de l'Eglise Romaine ainsi que *alia plura*, pas autrement spécifiés, ne sont dans l'Ecriture que d'une manière voilée et vague. L'Eglise tient ces vérités de l'enseignement ordinaire des apôtres parvenu jusqu'à nous sans qu'elles fussent notées (explicitement) dans l'Ecriture (p. 51).

Tel est le point de départ. Notre auteur expose ensuite brièvement les thèmes de méthodologie théologique chez les auteurs postérieurs : dans la tradition dominicaine, Hervé de Nédellec, Durand de St-Pourçain, Pierre de la Palu, auxquels il faut joindre le carme Jean de Bacon ; — chez les Ermites de S. Augustin, Gilles de Rome, Gérard de Sienne, Thomas de Strasbourg, Grégoire de Rimini ; — chez les franciscains, Antoine André, Pierre d'Auriole, François de Mayron, Guillaume de Rubion, Jean de Bassoles, et l'ermite de S. Augustin le scotiste Alphonse Vargas ; — enfin chez les auteurs qu'il est impossible de rattacher à une école déterminée, Guy Terrena, Jacques de Viterbe, Gonzalve d'Espagne, Nicolas de Lyre, Armand de Belvezer, Thomas de Bradwardine, Adam Goddam, François de Bacon.

Une vue d'ensemble est dégagée dans un chapitre spécial où Occam trouve naturellement sa place : Occam dit le mot de la fin sur la méthodologie théologique de son époque. Celle-ci se trouve à un carrefour : le *Dialogue* expose les raisons des deux opinions adverses. Sans doute, Occam fait chorus avec l'ensemble des théologiens de son siècle, qui considèrent la théologie comme la science des vérités bibliques ; néanmoins,

en alignant les deux solutions dans son *Dialogue*, Occam reste volontairement le spectateur attentif et indécis du choc de deux thèses dont la première semble plus près des positions théoriques tenues sur la Bible par tous les théologiens de son temps, et dont la seconde, plus nuancée, s'imposait sans doute avec plus de force à sa réflexion critique. A défaut de résoudre la question, Occam a le mérite de l'avoir posée dans toute sa rigueur (p. 167).

L'auteur poursuit son enquête : Wiclif et ses adversaires, Guillaume de Waterford, puis Marsile de Inghen et Henri Totting de Oyta ; Jean Huss et ses contradicteurs à Constance, Pierre d'Ailly et Jean Gerson. L'attitude de Wiclif est précisée avec des nuances dont n'ont pas toujours tenu compte les historiens du dogme :

Sous la pression des circonstances scandaleuses de son temps inspiré par un sentiment religieux très vif et aussi par un puissant sentiment de civisme tout britannique, Wiclif reconstruisit l'édifice dogmatique ecclésiastique en l'appuyant en ordre principal, voi exclusif, sur la Bible et la tradition, en assignant magistère une fonction toujours subordonnée... Fatal ment le jour devait arriver où l'on aurait à résoud la question de savoir lequel des deux, de la Bible du Pape, devait, en cas de conflit, avoir le dernier mo Wiclif a été le premier à signaler le conflit et à r pondre que la Sainte Ecriture prévalait (p. 194).

De ce point de départ, toutes les assertions q lui furent reprochées, découlaient logiquement. disciple fidèle de Wiclif, Huss, tout en admetta théoriquement que les actes pontificaux devaie être considérés comme des *loci* où se trouve vérité catholique, affirmait que la Parole de Di leur était supérieure, et qu'il devait, le cas échéan juger des bulles par l'Evangile et, au besoin, l condamner...

L'ouvrage de dom de Voogth sera utile aux théo logiens : il précise des nuances historiques lai sées dans l'ombre ou comble certaines déficience La conclusion dernière sur les rapports de l'Ecr ture et de la Tradition fait bien ressortir les point de vue différents qui justifient l'attitude des a ciens scolastiques et l'attitude qui s'impose au jourd'hui.

Si les scolastiques pensèrent que tout est dans l'Ecr ture, je crois que nous pourrions être tentés aujou d'hui d'admettre que tout est dans la tradition. Ca d'une certaine manière, tout en effet est tradition, le *scripta* aussi bien que les *non scripta*, puisque tou nous a été transmis (*traditum*) de l'origine jusqu' nous. Finalement, les mots n'importent guère. Il y tradition et il y a Ecriture. Mais les deux ne fo qu'un. L'une portée par l'autre, et celle-ci s'appuya sur celle-là, elles signifient dans la vie chrétienne, e même temps, continuité et actualité. Indissolubleme unies, elles sont la charte inamovible et la vie toujou en marche.

* *

4. — **Pascal,** parmi les grandes figures théolo giques ? — A un certain point de vue, nous pou rions l'accepter et, après la lecture du livre d P. JULIEN-EYMARD d'Angers [4], notre conscience se rassérénée. L'auteur — dans le monde Ch. Ches neau, auteur de deux remarquables thèses su Yves de Chartres, dont un résumé très succinc dans le *D.T.C.* — trace ici un aperçu de l'apolo gétique en France de 1630 à 1670. Il parle de « précurseurs » de Pascal : ces précurseurs, cer tes, ne sont pas des écrivains de génie ; ce son des écrivains mineurs, qui ont traité celui-ci u thème, celui-là un autre, en sorte qu'en définitive dans leur ensemble, ont été par eux traités, tou les thèmes que nous retrouvons plus tard che Pascal...

Il serait impossible d'énumérer même tous le auteurs dont les idées ont été relevées et esquis sées par le P. J.-Eymard. S'attachant aux apologis tes les plus obscurs comme aux plus connus, notr auteur décèle à cette époque un triple courant, sui vant la position adoptée sur ces deux problèmes origine de l'idée de Dieu, rapports de la raison e de la foi. Le courant *augustinien* admet une expé rience infuse de la divinité et demande à l'in

[4] JULIEN-EYMARD D'ANGERS, capucin. *Pascal et ses pré curseurs.* In-8 de 244 p., 630 fr. Paris, Nouvelles Edit Latines, 1954.

yant un acte de foi préalable à toute recherche : le ut intelligas. Le courant ***thomiste*** **n'accorde,** ns le domaine philosophique que des idées acses à partir de la connaissance sensible et, dans domaine apologétique, conduit au seuil de la foi le raisonnement : *intellige ut credas*. — Mêlant deux premières tendances, un *humanisme chré-*n admet la connaissance infuse, mais discute bord sur le plan naturel avant d'accéder à l'acte foi.

es trois courants sont exposés dans leur rapt à tous les problèmes qui passionnaient alors pinion : sentiment de Dieu, foi et raison, libre itre et prescience divine, immortalité de l'âme, ition de l'apologétique catholique en face de s Majesté la Science ». La grande figure de Pasest l'aboutissement de tout l'ouvrage. Deux nts essentiels avaient retenu l'attention du Père ien-Eymard avant d'aborder son sujet : le désir urel du surnaturel chez divers scotistes, l'innce de Sénèque et du stoïcisme sur le XVII[e] siè- français. Le problème qui préoccupe l'auteur *Pensées* est bien celui des rapports de la raison de la foi. Augustinien, il ne peut, comme le ait un thomiste, commencer par recourir à la le raison, comme un humaniste se placer sur plan qui serait d'abord et uniquement humain ; ant déjà moderne, il ne peut recourir à l'argunt d'autorité. Sa méthode finale sera « le rensement du pour et du contre ». Pour amener à genouiller les sceptiques athées et les déistes, scal multiplie ces renversements :

la grandeur et la misère des hommes, la vérité du rrhonisme et la nécessité du dogmatisme, l'ardent ir du bonheur et l'impossibilité d'être heureux... Le t se résume dans cette pensée : « *Après avoir endu toute la nature de l'homme*. Il faut pour qu'une igion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature. Elle t avoir connu la grandeur et la petitesse et la raison l'une et de l'autre. Qui l'a connu, que (sinon) la rétienne ? » (p. 231).

On voit l'importance historique, littéraire, philophique, théologique de ce travail ; on pourrait outer, son actualité. Car, plus que jamais, les éthodes scientifiques nouvelles exigent des argunts nouveaux et l'apologétique doit sans cesse apter ses raisons aux exigences des esprits et s cœurs. Le livre du P. Julien-Eymard orientera ureusement en ce sens les penseurs catholiques.

(*A suivre*). A. MICHEL.

QUESTIONS

de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

La création donne-t-elle une révélation du mystère de la Trinité ?

Q. — A propos de l'article du R. P. Montagnes, P. (*Revue thomiste*, 1954, II, p. 213-214), un abonné, ologien ami de la précision, nous fait part de cette mmunication :

« Il semble bien osé d'écrire, p. 215 : « Le livre la création nous manifeste *la Trinité*. Il y a donc ns *la création une révélation des mystères surnatus*. » Et, dans la note 2 (p. 215-216), application de cette déclaration, étendue jusqu'à affirmer (sous forme interrogative) que c'est là qu'il faut chercher « *le seul moyen* » que possède l'infidèle pour parvenir au salut.

Ce n'est pas par simple curiosité théologique que je pose cette question, ni dans un désir de polémique quelconque, mais seulement dans l'intention de dissiper quelques équivoques qu'on trouve dans des ouvrages récents. Le point précis est celui-ci : Un infidèle, partant de la *seule création*, sans la révélation divine historique, objective, mais avec une *seule illumination interne*, personnelle et subjective, peut-il féliciter un acte de foi surnaturelle, *credere ut oportet ?* Dans des cas de ce genre, il semble que S. Thomas fait appel plutôt à la Providence divine, fût-elle miraculeuse, qui envoie à cet infidèle un prédicateur pour lui faire connaître la Révélation objective faite par Dieu, et rendre ainsi *possible* l'acte de foi surnaturel, non seulement subjectivement, mais dans son objet *formel* (révélation) et *matériel* (donné révélé). »

R. — La consultation de notre savant correspondant appelle deux réponses : l'une concerne la thèse du R. P. Montagnes, l'autre, le problème plus général de la possibilité de l'acte de foi salutaire pour l'infidèle.

I. — Sur le premier point, nous espérons pouvoir répondre de manière à donner satisfaction à une légitime curiosité, à éviter toute polémique (qui d'ailleurs, dans le cas présent, on le constatera, serait tout à fait déplacée), et à présenter sous son aspect véritable la pensée qui a dicté au théologien dominicain son remarquable article.

L'affirmation qui a choqué notre lecteur n'est en réalité, ni personnelle à l'auteur, ni absolue. Il s'agit bien plutôt d'une affirmation dont S. Thomas, grâce à sa doctrine de l'appropriation, pourrait revendiquer la paternité. D'après le sermon de S. Thomas (*serm. quintus de dominica secunda de Adventu*),

que nous apprend le livre de la création ? *Docent nos quatuor : primo, Deum esse ; secundo, unum Deum esse ; tertio, trinum Deum esse ; quarto, summum bonum esse*. Les créatures nous apprennent non seulement l'existence du Dieu unique, mais aussi la vie des trois Personnes. En voici la raison : *quia omnia consistunt in numero, pondere et mensura, sive, secundum Augustinum de Trinitate, modo, specie et ordine, docent trinum esse Dominum* ; Sap. XI, « *Omnia fecisti in pondero, numero et mensura.* » Ces deux textes, du Livre de la Sagesse et de S. Augustin, font allusion à la doctrine thomiste de l'appropriation. Ils sont expliqués dans la *Somme*, I[a], q. 45, a. 7.

Je laisse de côté, continue notre auteur, ce point précis *sur lequel j'aurai à revenir* (c'est nous qui soulignons) et ne retiens ici *pour l'instant* (id.) que cette affirmation : le livre de la création nous manifeste la Trinité. Il y a donc dans la création une révélation des mystères surnaturels (*art. cité*, p. 215).

Bien des points restent encore obscurs. Comment la révélation se trouve-t-elle consignée dans la création ? Comment l'homme peut-il l'entendre ? L'affirmation liminaire de l'auteur n'est donc ni absolue, ni définitive ; elle appelle des précisions ultérieures.

Et voici une première précision : « *Existe-t-il une correspondance sémantique entre Dieu et nous?* » — La réponse affirmative ne saurait faire de doute. En dehors de la vision bienheureuse, Dieu correspond avec les hommes par l'intermédiaire de signes, soit que sa parole nous soit transmise par ceux à qui il s'est directement révélé, soit que la communication divine se réalise par une inspira-

tion intérieure : *Est quædam locutio exterior qua Deus nobis per prædicatorem loquitur ; quædam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam* (S. Thomas, *De Veritate*, q. 18, a. 3). La création est une sorte de langage dans lequel Dieu nous parle :

Pour le théologien, le monde est à la fois l'ensemble des créatures qui participent à l'être divin et le moyen que Dieu a inventé pour nous parler de lui-même et de ses mystères. En créant le monde, Dieu se donne un instrument pour se dévoiler, il institue entre lui et nous par la médiation des créatures une communauté sémantique qui deviendra une communauté phonétique *lorsqu'il aura donné à certains hommes la clef de cette signification* (*art. cité*, p. 221-222), (c'est toujours nous qui soulignons).

Mais « *sur quoi cette communauté sémantique est-elle fondée?* » Puisque toute causalité directe des Personnes divines dans la création se trouve exclue, la seule manière de résoudre la difficulté est de recourir à l'*appropriation*. S'il y a une causalité des personnes divines dans la création, c'est, non au titre des propriétés personnelles, mais uniquement au titre des attributs appropriés. C'est ainsi que nous trouvons dans les créatures l'image et le vestige de la Trinité. Mais

seule la révélation de la Trinité nous permet de savoir qu'il y a une image des personnes divines dans l'homme et des vestiges dans tous les êtres ; une fois la Trinité révélée, nous pouvons utiliser en retour ces similitudes pour connaître les personnes... (*id.*, p. 229).

S'il en est ainsi, la transcendance du mystère divin subsiste et, pour parvenir à la connaissance de la Trinité, la foi demeure nécessaire :

Bien qu'il y ait réellement dans les créatures des similitudes analogiques des propriétés qui distinguent les Personnes divines, nous sommes cependant incapables de les déchiffrer pour parvenir à la connaissance de la Trinité si Dieu ne nous donne la clef de ce langage caché et mystérieux inscrit dans le monde. *Seule la Parole de Dieu, en nous révélant la Trinité*, nous montre aussi son reflet, ses vestiges et son image dans les créatures ; dès lors l'étude de cette image dans l'homme nous aide à connaître l'origine des Personnes... En sorte que *pour nous* la connaissance de la Trinité est *nécessairement antérieure* à celle de l'image trinitaire créée (*id.*, p. 232-233).

Mais comment parvenir, par le moyen de la création, à cette connaissance que seule la foi, et la foi basée sur la révélation divine, peut nous donner ? S'appuyant sur un texte de S. Thomas, notre auteur propose son explication :

Il faut tout d'abord qu'il y ait des créatures à partir desquelles s'exerce notre pensée ; il faut ensuite que ces créatures portent la ressemblance divine ; enfin nous avons besoin de la lumière intelligible pour déchiffrer cette image, soit par la vertu naturelle de l'intelligence, *soit par la grâce de la foi*, selon la nature des vérités contenues dans le livre des créatures. Sans le troisième moyen, *sans l'illumination de la foi*, le second devient inexistant, le livre de la création, même éclairé par l'Ecriture, perd tout sens surnaturel et toute référence aux mystères divins pour arrêter l'esprit à son contenu immédiat et mondain (p. 239).

Ces citations suffisent, semble-t-il, à montrer en quel sens l'auteur envisage dans la création une manifestation de la Trinité, une révélation des mystères surnaturels. C'est la foi, provoquée par une illumination intérieure, qui permettra à l'âme bien disposée de lire dans le grand livre du monde visible et d'y reconnaître les images et les vesti[ges] de la Trinité. Mais — à plusieurs reprises il [l'a] répété — une intervention divine est ici néc[es]saire : « Les représentations seraient à elles seu[les] incapables de mettre notre esprit en rapport a[vec] la réalité divine *si Dieu lui-même ne nous éclair[ait] intérieurement et ne nous donnait d'entendre v[éri]tablement sa parole* » (p. 236).

* *

II. — Cet acte de foi salutaire sera-t-il vraim[ent] possible, comme acte surnaturel et quant à s[on] objet formel et quant à son objet matériel ? Nous avons jadis abordé cette question, si imp[or]tante dans le problème du salut des infidèles, nous ne ferons qu'en rappeler aujourd'hui la so[lu]tion. Elle coïncide d'ailleurs, dans l'essentiel, av[ec] celle du R. P. Montagnes. Notre explication [n'a] pas été inventée à l'occasion de l'article de [la] *Revue thomiste*, puisqu'elle date de... 1925 (*A*[...] p. 353-362).

Nous avons alors insisté sur la nécessité pour [le] salut d'un acte de foi véritable (quoi qu'en aie[nt] pu penser Véga, Dominique Soto, Ripalda et, pl[us] près de nous Gutberlet). Il s'agit, disions-nou[s], d'un acte de foi véritable, non d'une intuition i[m]médiate ou d'une expérience du divin, mais bi[en] d'une adhésion de notre intelligence à la véri[té] révélée, à cause du témoignage divin. Cette foi su[r]naturelle suppose donc le témoignage divin do[nt] l'autorité infaillible est le motif formel de notre f[oi]. Ce témoignage divin, c'est la révélation elle-mêm[e]. Ce témoignage-révélation doit venir de l'extérieu[r].

C'est un témoignage, et tout témoignage, même ce[lui] de Dieu, nous vient du dehors... De là, ces expressi[ons] de Pie X, *externa revelatio*, dans l'encyclique *Pasce*[*ndi*] (Denz.-Bann., n° 2072, 2074) ; *veritas extrinsecus* [*ac*]*cepta ex auditu*, dans le *Serment*... La révélation, [de] même qu'elle se fait au dedans (de l'âme), est ex[té]rieure, mais seulement *dans son origine* ; c'est ce qu'[ex]prime le mot : *veritas extrinsecus accepta*. A moi[ns] d'être panthéiste, il faut bien reconnaître que Dieu e[st] distinct de nous, et que ce qui vient uniquement [de] lui (par exemple son témoignage revêtu de sa divi[ne] autorité) ne vient nullement de nous, et donc vie[nt] du dehors. Du reste, la révélation n'est pas dite ex[té]rieure en ce sens qu'elle apporterait absolument to[ut] du dehors... ; le témoignage divin, pour entrer da[ns] notre esprit, y prend des concepts préexistants, dé[ta]chés les uns des autres, qui ne sont pas une véri[té], car la vérité pour l'homme n'est pas dans des concep[ts] disjoints, mais dans leur synthèse constructive, da[ns] un énoncé. Par exemple, ces idées éparses : « Die[u], voir, destinée » ne forment pas une vérité. Quand no[us] recevons cet énoncé : « voir Dieu est notre destinée », quand nous le recevons appuyé sur la garantie divi[ne] qui fait toute la force de cette construction, nous av[ons] une vérité nouvelle, et qui nous vient du dehors, com[me] cette garantie elle-même : *veritas extrinsecus accepta*.

La révélation corrélative à la foi nous fait co[n]naître, avec la vérité qu'elle apporte, le témoigna[ge] divin, garantie de cette vérité. Cette révélation, [en] effet, ne fait pas seulement produire à l'intel[li]gence un énoncé, expression d'une vérité ; il fau[t] que Dieu

fasse voir en même temps par la même action surna[]turelle (ce qui d'ailleurs ne lui coûte pas davantag[e]) que cet énoncé *exprime sa pensée à lui*, qu'il s'[en] porte garant, il faut que *la vérité de cet énoncé app[a]raisse comme reposant sur le témoignage divin*. S[...]

l'âme ne recevrait pas le témoignage de Dieu, et, en admettant le vrai, ne l'admettrait pas par un de foi ; Dieu lui ferait voir une chose, mais ne ferait pas voir sa pensée sur cette chose... (S. Har, art. *Foi*, dans *D.T.C.*, VI, 125, 126-127).

Enfin, dans la genèse de l'acte de foi, est rese une connaissance certaine (au moins respectement à chacun) du fait du témoignage divin, naissance engendrée par les motifs de crédibiqui accompagnent le témoignage divin. Les moqui sont à la base de ce jugement de crédibilité rient nécessairement avec les individus :

Il en est d'*extérieurs*, facilement accessibles à la généralité des hommes, et qui sont comme le signe du moignage divin. Ces motifs de crédibilité extérieurs constitués par les miracles de toutes sortes, d'ordre ysique, d'ordre moral, d'ordre intellectuel, qui, dépassant l'action naturelle de toutes les causes secondes, t « comme une seconde parole de Dieu qui rend moignage à la première » (P. Janvier, *Carême*, 1911, 76). Ces motifs extérieurs de crédibilité sont ceux a prévus, préparés, réalisés la Providence *ordinaire* Dieu. Ils constituent la *règle ordinaire*, parfaitement aptée aux exigences de la nature humaine, l'*ordre rmal*, institué par Dieu. Et c'est à dessein que Dieu préparé et manifesté ces moyens ordinaires et norux : par eux, en effet, se trouve écarté tout danger illuminisme et d'hallucination. C'est donc à bon droit le concile du Vatican a défini que « *des preuves térieures de la révélation divine, savoir, des faits ins et surtout des miracles et des prophéties... font connaître la révélation divine, dont ils sont les signes s certains et appropriés à l'intelligence de tous,* » et 'il jette l' « *anathème à qui dirait que la révélation ine ne peut être rendue croyable par des signes exieurs, et par conséquent que les hommes ne doivent e amenés à la foi que par une expérience interne ou rsonnelle ou par une inspiration privée* (Sess. III, 3 et can. 3 ; Denz.-Bann., n[os] 1790, 1812). (*Ami*, 25, p. 359).

Mais, qu'on le remarque, cette doctrine concerne *Providence ordinaire* de Dieu. La définition du ncile n'entend pas du tout, comme l'enseigne llot, « poser des limites à la Toute-Puissance vine, et nier que Dieu puisse parfois, par sa seule pération au dedans de l'âme humaine, y apporter e telle connaissance du fait de la révélation, que tte connaissance constitue un appui solide au jument de crédibilité » (*De virt. inf.*, p. 308). On eut donc imaginer des cas *extranormaux*, ou les otifs de crédibilité normaux et extérieurs seront ppléés, en partie ou *même en totalité*, par l'acon *purement intérieure de Dieu*. Entendons sur point le P. de Poulpiquet :

Que Dieu puisse se passer du concours des causes condes et réaliser sans elles leurs effets, voilà certes ne vérité qui ne saurait être contestée par personne, uf évidemment par ceux qui nient la possibilité d'une tervention de Dieu dans le monde. Cette action unique de Dieu, se produisant en dehors du cours normal es choses, n'implique pas plus de contradiction que miracle lui-même, dont elle est d'ailleurs une des rmes. (Cf. I[a], q. 105, a. 6 ; *Cont. Gentes*, l. III, 101-103)...

Si la doctrine de « l'expérience intérieure » et de l'inspiration privée » a été condamnée comme hérétique au concile du Vatican, c'est en tant qu'elle se donne comme la voie universelle et nécessaire pour arriver à la foi, et en tant qu'elle est exclusive des signes extérieurs. « *La nécessité des motifs de crédibilité* (écrit Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. II, p. 37-38) n'a été affirmée qu'*en passant par les Pères du Vatican ; leurs enseignements portent directement sur la part qui revient aux motifs externes de crédibilité dans la préparation de l'acte de foi ; car Dieu a le pouvoir de mettre surnaturellement, au fond d'une âme, la preuve indubitable qu'il est l'auteur de telle ou telle révélation. De même, en effet, qu'il a produit dans le monde extérieur les miracles qui sont des garants certains de la divinité de la doctrine chrétienne, de même peut-il éclairer directement notre intelligence par les illuminations dont l'origine divine sera manifeste* » (*Le miracle et ses suppléances*, p. 10-11).

Ces cas de suppléance totale des motifs externes de crédibilité se sont, en fait, vérifiées chez les prophètes, dans les révélations privées, dans certains appels intérieurs et efficaces des pécheurs à la justification complète.

Mais comment appliquer ces principes généraux au cas spécial de l'homme qui, pour parvenir à l'acte de foi surnaturel, ne peut lire que dans le livre de la création ?...

Procédons par ordre.

Tout d'abord, la plupart des théologiens n'imposent, au païen totalement ignorant de la religion révélée, mais connaissant l'existence de Dieu, que le dogme de la Providence rémunératrice, dont parle l'épître aux Hébreux : *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (XI, 6). Bien entendu, il s'agit d'une rémunération *surnaturelle*.

Non pas que l'infidèle doive distinguer savamment entre le naturel et le surnaturel, — la notion de surnaturel n'est guère familière qu'aux théologiens. — D'une manière générale et dans la pratique, il lui suffit de croire au bonheur, quel qu'il soit, que Dieu a promis ; il lui faut seulement, au moins à l'état confus, le sentiment que la récompense de l'autre vie dépasse les idées et le pouvoir de l'homme : l'homme ne saurait concevoir ni réaliser par ses propres forces la société intime qu'il est appelé à former avec la Divinité.

De même, la foi en Dieu strictement indispensable pour le salut se réduit à une croyance élémentaire, qui n'est pas à confondre avec une notion philosophique de l'essence infinie. Le païen, en voie d'être justifié, doit croire de quelque manière en un Etre suprême, tout-puissant et tout bon, maître du monde, des événements et des hommes ; mais cette croyance n'implique pas une connaissance détaillée des attributs divins, et même peut coexister avec des conceptions fausses, que repousserait une métaphysique moins rudimentaire (L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, 2[e] éd., 1934, p. 81-82).

Cette foi en une Providence surnaturelle comporte implicitement l'idée très générale d'une rédemption : c'est en ce sens qu'on peut dire, avec les thomistes, que la croyance implicite aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation est nécessaire de nécessité de moyen pour le salut.

Comment pourra être réalisé un tel acte de foi surnaturelle dans l'âme d'un infidèle à qui la prédication extérieure de la foi chrétienne n'est pas parvenue ? On pourrait peut-être faire l'hypothèse de quelques restes de vérités, émanés de la révélation primitive, et conservés dans les religions païennes. Mais, pour demeurer fidèle à la pensée directrice de cet article, il faut nous placer résolument dans l'hypothèse où même la révélation primitive ne peut plus projeter la moindre lueur de vérité surnaturelle dans les âmes. A cette hypothèse, S. Thomas trouvait *deux* solutions : ou bien l'envoi (naturel ou miraculeux) d'un prédica-

teur de la foi, ou bien l'*inspiration intérieure*. Notre correspondant semble ne pas s'arrêter à cette seconde explication, à laquelle, il faut l'avouer, le P. Harent semble manifester quelque répugnance ; il faut donc la présenter avec une certaine insistance. Notre explication illustrera quelque peu, s'il en était besoin, la thèse du P. Montagnes.

Puisque la vérité surnaturelle n'est pas proposée extérieurement par le ministère des hommes, dirons-nous avec M. Capéran (*op. cit.*, p. 124-126), Dieu l'inspirera intérieurement, pourvu que le païen se prête à l'action de la grâce. Croire en Dieu rémunérateur surnaturel et, dans son abandon à la Providence, enfermer *implicitement* une vraie foi au Médiateur, donner son assentiment de foi en raison de l'autorité de Dieu, telles sont les conditions à remplir au début de la justification. Comment l'inspiration intérieure permet-elle de les réaliser ? En posant cette question, il est clair qu'on ne saurait songer à décrire les procédés mystérieux de la pédagogie divine. C'est le cas de répéter le mot de S. Augustin : *Quid cum singulis agitur, Deus qui agit, atque ipsi cum quibus agitur, sciunt* (*De vera religione*, xxv, 46). Mais il est légitime de rechercher dans quelles expériences humaines peut s'insérer l action divine, afin d'y amorcer le surnaturel.

Tout homme désire le bonheur : avant même d avoir commencé sa vie raisonnable, il le recherche d'instinct ; une fois maître de ses facultés et de l'orientation de sa conduite, il se le propose comme fin de son activité. A ce moment, il est vrai, une alternative plus ou moins nettement perçue se présente à son libre choix. Lui sera-t-il loisible de rapporter tout le reste à soi-même, de faire tout concourir à la satisfaction de ses désirs, de se faire centre de tout ? Cet égoïsme, qui se heurterait à d'autres, n'est pas sans péril et est impuissant, d'ailleurs, à s'assouvir toujours comme il voudrait : les forces aveugles le contrarient, les droits d'autrui le limitent, la brièveté de la vie l'exaspère, finalement la mort le surprend et l'abat. Mais alors, si l'on ne se suffit pas à soi-même, où trouver la béatitude et comment parvenir à sa véritable fin ? L'être raisonnable, sous l'impulsion des premiers sentiments moraux qui s'éveillent, voit s'éclairer et se préciser progressivement les termes de ce problème. Selon le mot de S. Thomas, « il délibère » sur sa destinée. A lui de comprendre que, pour se donner, au bout du compte, le bonheur suprême, il doit renoncer présentement à une jouissance passagère illégitime, obéir au devoir, se donner au bien ; afin d'avoir Dieu, il doit tout rapporter à Dieu, consacrer sa vie à Dieu...

Arrivée à ce point, l'âme de l'infidèle de bonne foi, peut s'intruire au spectacle de la nature ; elle y trouvera, au moins confusément, l'idée de Dieu. Vers ce Dieu, confusément connu et senti, elle criera sa détresse :

La prière nous paraît établir la transition des premières impressions de grâce, docilement suivies, aux communications de vérités surnaturelles implicitement désirées. L'infidèle n'attend plus de ses ressources le vrai bonheur ni le moyen d'y parvenir. En venant à son aide, Dieu lui fera entrevoir confusément la grandeur du don surnaturel ; il lui inspirera l'idée que la rémunération céleste dépasse l'esprit humain, de même que la conquête de la béatitude par l'accomplissement du bien est au-dessus des forces humaines ; il se révèle à lui comme ce Quelqu'un tout-puissant et tout bon, qui est à la fois son Maître et sa Fin dernière. sa Providence et son salut... Il n'est pas nécessaire de connaître sa vocation surnaturelle pour ressentir les sollicitations secrètes de la grâce. La prière, fruit d'une de ces grâces, tient les yeux du païen ouverts sur l'infirmité de sa nature, désireuse du bien et inclinée au mal ; elle manifeste un besoin profond de guérison intérieure et, en le manifestant, elle appelle une Pitié secourable ; en appelant, elle demande à conn... Le Médecin, venu à cet appel donnera le sur... d'énergie attendu et, en le donnant, fera consid... *avec des yeux nouveaux* ce qui vient de se passer d... l'âme. Déjà croyant, l'homme rapportera à plus Gr... que soi la résolution vertueuse prise. Il s'abandonn... à la Providence, qui se fait si magnifiquement ... auxiliaire. Il sentira que le Libérateur ne se pen... avec compassion sur les âmes défaillantes que pour ... élever et les unir à lui...

Une dernière difficulté reste cependant à rés... dre, celle-là même que notre consultant soulev... à la fin de sa lettre : comment cet acte de ... sera-t-il surnaturel, non seulement subjectiveme... mais objectivement dans son objet formel (rév... tion divine) et matériel (vérité révélée). Il s'ag... en effet, de discriminer la foi véritable de la si... ple expérience religieuse.

Depuis longtemps S. Thomas a résolu la dif... culté dans le texte du *De veritate*, auquel il a ... fait allusion plus haut. Voici ce texte intégral :

La foi vient par l'audition (Rom., x, 17). Mais ... y a une double parole, la parole *extérieure*, par l... quelle Dieu nous parle par l'intermédiaire des pré... cateurs et la parole *intérieure*, par laquelle Dieu no... parle au moyen d'inspiration secrète. Cette inspirati... secrète est appelée « parole » par analogie ave... parole extérieure. La parole extérieure que nous p... férons n'est, en réalité, que le signe de la vérité q... nous voulons inculquer à celui qui nous entend ai... Dieu, par l'inspiration secrète, ne manifeste pas s... essence à l'âme de celui qui entend sa voix, mais si... plement un signe de cette essence, signe qui manifes... quelque chose de la sagesse divine. L'inspiration in... rieure est à l'origine de la foi, chez ceux qui l'o... reçue immédiatement et avant tous autres, par exe... ple chez les Apôtres et chez les Prophètes ; la par... extérieure explique la foi de ceux qui reçoivent l... vérités de la foi par voie d'enseignement humain. Ad... qui a eu, le premier de tous, la foi, a reçu cette f... par la parole intérieure que Dieu a fait entendre ... son âme (*De veritate*, q. 18, a. 3).

Il n'est donc pas illogique d'appliquer le mê... principe aux âmes destituées de tout enseigneme... extérieur et à qui, par une illumination intérieur... Dieu ferait connaître à la fois la vérité surnaturel... nécessaire au salut et l'autorité de sa parole d... vine, garantissant cette vérité. Et pourquoi, n'a... cepterions-nous pas que le livre de la création puis... être, pour les infidèles privés de toute communic... tion extérieure de la vérité révélée, le moyen ... parvenir, *avec le secours de la grâce divine et d'u... illumination intérieure*, à la connaissance, sinon ... mystère de la Trinité explicitement révélé, d... moins des mystères nécessaires au salut et do... parle l'épître aux Hébreux ?

Note. — L'explication de la foi, pour ceux que n... pas atteints la révélation chrétienne, par une inspir... tion ou illumination intérieure se trouve égalemen... ch... Alexandre de Halès, *Sent.*, II, dist. 28, q. 1, a. ... ad 4 ; III, dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1 ; — ch... S. Bonaventure, Sent. III, dist. 25, a. 1, q. 2, ad 6 ... — chez S. Albert le Grand, id., a. 2, ad 6 ; d'autr... auteurs, cités par Capéran, *Essai historique*, p. 202-0... 269-70, 285, 292, 346, 432; 557-58, etc.

A. MICHEL.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 aprilis 1955

G. MICHEL, *vic. g...*

Le gérant : A. BORDET